

ROBIN WATERFIELD

LA MUERTE DE SÓCRATES

Toda la verdad



GREDOS

E S T U D I O S   C L Á S I C O S

El juicio y la muerte de Sócrates constituyen en conjunto un momento emblemático de la civilización occidental. La imagen que tenemos de aquellos hechos (creada por sus seguidores inmediatos y perpetuada a partir de entonces por un sinnúmero de obras de literatura y arte) es la de un hombre noble condenado a muerte por un acceso de locura de la antigua democracia ateniense. Se trata de un emblema, una imagen, no de una realidad. La acusación explícita de impiedad y de corromper a la juventud podía ser mortal por sí sola, pero los acusadores afirmaron o sugirieron también que Sócrates era un elitista que se rodeaba de personajes políticamente indeseables y había sido maestro de quienes les habían hecho perder una guerra. Más aún: según muestra Robin Waterfield, aquellas acusaciones tenían bastante de verdad desde el punto de vista de un ateniense. El juicio fue, en parte, una respuesta a unos tiempos agitados (una guerra catastrófica y unos cambios sociales turbulentos) y nos ofrece, por tanto, un buen prisma a través de la cual podemos explorar la historia de la época; a su vez, los datos históricos nos permiten retirar parte del barniz que nos ha impedido durante mucho tiempo tener una visión del verdadero Sócrates. *La muerte de Sócrates* es un relato accesible y fidedigno de uno de los periodos definitorios de la civilización occidental y de uno de los grandes escándalos filosóficos de la historia.

Diseño de la colección: Luz de la Mora
Imagen de la cubierta: *La muerte de Sócrates*, Salvator Rosa (1615-1673) © Christie's Images/CORBIS

E S T U D I O S   C L Á S I C O S

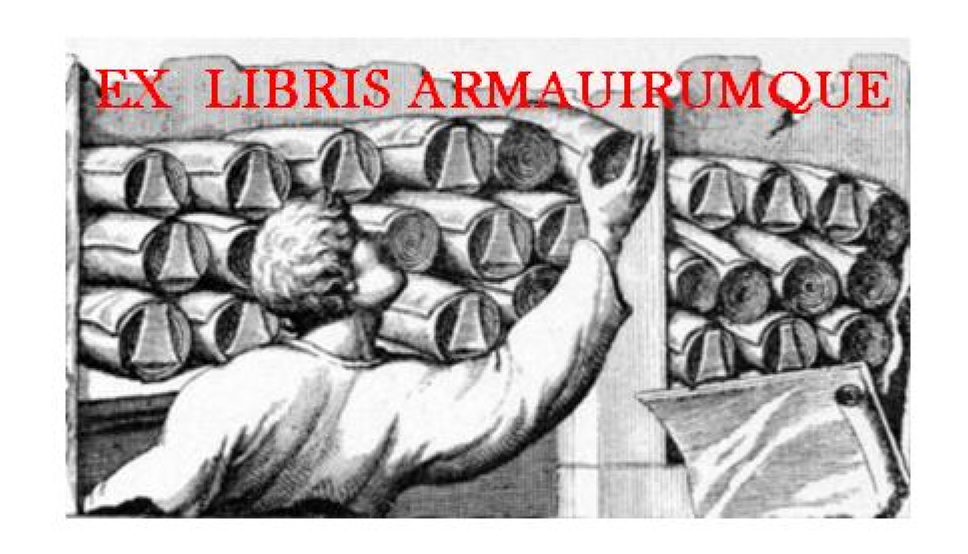
El libro anterior de ROBIN WATERFIELD publicado por la editorial Gredos fue *La retirada de Jenofonte*. El autor ha traducido al inglés varias obras de Platón y los escritos socráticos de Jenofonte, así como otros de historiadores y filósofos griegos de la Antigüedad. Vive en Grecia, en una zona rural del extremo sur del país.

ROBIN WATERFIELD

La muerte de Sócrates

Toda la verdad

TRADUCCIÓN DE JOSÉ LUIS GIL ARISTU

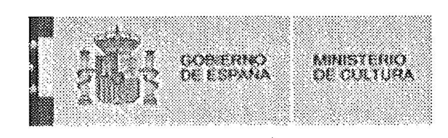




EDITORIAL GREDOS, S. A.

MADRID

Esta obra ha sido publicada con una subvención de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas del Ministerio de Cultura, para su préstamo público en Bibliotecas Públicas, de acuerdo con lo previsto en el artículo 37.2 de la Ley de Propiedad Intelectual.



Título original inglés: *Why Socrates died.*

López de Hoyos, 141 - 28002 Madrid.
www.rbalibros.com

VÍCTOR IGUAL • FOTOCOMPOSICIÓN
NOVAGRÀFIK • IMPRESIÓN
DEPÓSITO LEGAL: B. 2.571-2011.
ISBN: 978-84-249-1925-2.

Impreso en España. Printed in Spain.

PARA KATHRYN

αέρα στα πανιά μας

(«VIENTO EN NUESTRAS VELAS»)

CONTENIDO

LISTA DE ILUSTRACIONES

AGRADECIMIENTOS

Éste es el primer libro escrito por mí de principio a fin en la Grecia rural, mi hogar. Viajar desde aquí a las bibliotecas es una tarea que requiere tiempo y dinero. Me dirigí por carta a varios académicos del mundo entero pidiéndoles separatas de sus obras y obtuve respuestas generosas y amables, obteniendo la mayoría de las separatas que había solicitado, además de algunos extras. Las personas implicadas son demasiadas como para nombrarlas de una en una, por lo que doy las gracias a todas de forma colectiva. También agradezco colectivamente al personal de la biblioteca del Institute of Classical Studies de Londres, de la British Library, de la biblioteca de la British School de Atenas, y de la Blegen Library de la American School of Classical Studies, también de Atenas, así como a la biblioteca de la Universidad de South Florida en Tampa.

En cuanto a personas concretas, he mantenido correspondencia sobre detalles con Philip Buckle, Ed Carawan, Paul Cartdlege, Bill Furley, Debra Nails, Robert Parker, Jeffrey Rysten, Stephen Todd y Julian Waterfield. Michael Pakaluk me permitió colgar una pregunta en su página «Dissoi Blogoi». Doy las gracias a todos ellos, así como a mi amigo Dimitris Paretzis por nuestras estimulantes conversaciones y, en especial, por su obra *Saint Alcibiades*, cuya breve presencia en cartel en el teatro Athenais de Atenas no hizo justicia a una obra de una rara fuerza emocional e intelectual. Como de costumbre, he hallado siempre una atención meticulosa en mi correctora Eleanor Rees y en el cartógrafo András Bereznay. Pero todo se habría quedado en nada sin mis responsables de edición: Walter Donohue de Faber and Faber, en Londres, Bob Weil, en Estados Unidos, y Chris Bucci de McClelland and Stewart en Canadá.

Varias personas me han concedido generosamente parte de su tiempo

y han leído en su totalidad el penúltimo borrador del libro; se trata de Paul Cartdlege, Kathryn Dunathan, Andrew Lane, Debra Nails y Bob Wallace. Al parecer, disfrutaron con la experiencia, y yo me aproveché, sin duda alguna, de sus comentarios. El libro está dedicado también a Kathryn, con quien me casé cuando solo llevaba trabajando en él una tercera parte del tiempo que me costó escribirlo. No tengo ni idea de si el libro es mejor debido a ello, pero yo sí que lo soy.

Laconia, Grecia. Mayo de 2008

PRÓLOGO

Todos han oído hablar de Sócrates. Y suelen saber, aunque sus conocimientos sobre él sean escasos o no vayan más allá, que fue ajusticiado por sus conciudadanos atenienses el año 399 a. C. Los sucesos que rodearon la muerte de Sócrates se han convertido en un asunto emblemático: han sido más debatidos, representados o, meramente, mencionados que cualesquiera otros, excepto los relativos a la muerte de un profeta judío llamado Yehoshua, ocurrida unos cuatrocientos años después. En realidad, ambos juicios y ejecuciones parecen mezclarse a menudo en el pensamiento de la gente, hasta el punto de que también Sócrates acaba convirtiéndose en una especie de mártir, en un hombre bueno ejecutado injustamente por sus opiniones, por ser un individuo singular en una sociedad colectivista o por algo parecido. Hagan una búsqueda en la red escribiendo «Jesús y Sócrates» y verán lo que quiero decir. Ahora bien, Sócrates habría sido el último en querer dejar sin someter a examen un emblema cultural. Y eso es lo que yo hago en este libro: examinar todos los datos para llegar a una comprensión más plena del juicio y la ejecución de Sócrates que la alcanzada hasta el momento.

El juicio de Sócrates fue un momento crucial en la historia de la antigua Atenas y, por lo tanto, nos proporciona una lente magnífica a través de la cual podremos estudiar una sociedad compleja, eternamente fascinante y un tanto ajena. Ésa es mi segunda intención: ofrecer un relato ameno que contenga tanta historia ateniense como sea necesaria para ofrecer una visión completa de los antecedentes del proceso. En efecto, es evidente que nunca lo entenderemos si no logramos penetrar tan plenamente como nos sea posible en la mentalidad de los atenienses que lo condenaron a muerte. Este libro trata tanto de la sociedad clásica ateniense como de Sócrates, y

en especial de la crisis social sufrida por Atenas en las décadas inmediatamente anteriores al juicio de Sócrates.

Sócrates era un hombre famoso: tenemos más datos sobre él y sobre Alcibíades, su amado (que ocupa también un lugar prominente en este libro), que sobre cualquier otra pareja de personajes de la Atenas clásica. Pero esta misma buena suerte puede ser un arma de doble filo. El propio Sócrates no escribió nada, y casi todos los datos referentes a él provienen de dos de sus seguidores, Platón y Jenofonte, cada uno de los cuales tuvo sus propios planes y motivos para escribir. Entre esos motivos se hallaba el deseo de exculpar a su mentor —hacer que sus conciudadanos atenienses se preguntaran por qué llegaron a condenarlo a muerte (en *este* aspecto, al menos, se parece realmente a Jesús)—. Es posible, por tanto, que el número de palabras de que disponemos acerca de Sócrates sea superior al dedicado a cualquier ateniense de la Antigüedad, pero cada una de ellas requiere ser sopesada y tratada con cautela. Y lo mismo vale para Alcibíades, un personaje llamativo y desbordante, cuya imagen se exageró con los años hasta convertirse en el arquetipo del dandi, del libertino, del omnívoro sexual, cuyas intenciones políticas de carácter tiránico podían entreverse en su vida privada. Pues bien, por si el sospechoso material de las fuentes no dificultara suficientemente la labor, el lugar central del presente libro está ocupado por un proceso. La naturaleza de la sociedad ateniense y de su sistema legal, en particular, supone que el número de juicios en los que solo importaban las acusaciones explícitas fuera muy escaso —y ninguno de ellos tuvo que ver con cargos de carácter social como los que se imputaron a Sócrates—. Así pues, todo el conjunto de datos exige un planteamiento juicioso.

Tal como he dicho, Sócrates no escribió nada, y hay quienes se sienten tentados a interpretar este hecho como una elocuente manera de confirmar su desconfianza hacia la palabra escrita. Es verdad que prefería la flexibilidad de la conversación viva y la chispa del conocimiento preverbal susceptible de ser transmitido a veces en esas circunstancias, pero es más pertinente recordar que, en su tiempo, la difusión de las ideas propias mediante la palabra escrita era todavía una práctica muy rara. No obstante, Sócrates tenía puntos de vista y opiniones, y necesitamos desenterrarlas de entre las páginas de quienes escribieron sobre él, reconociendo a la vez

que, en última instancia, nunca será posible desenmarañar las ideas personales de Sócrates de las de sus seguidores.

He creído durante mucho tiempo que el Sócrates histórico era prácticamente irrecuperable, pero también que sería una pura necedad negar que proyecta una sombra sobre las obras de Jenofonte y Platón. Los estudiosos suelen aferrarse con esperanza o con desesperación a la distinción entre el Sócrates «histórico» de los primeros diálogos de Platón y el personaje llamado «Sócrates» que parece exponer las ideas propias de ese autor en los diálogos posteriores. Yo he dejado de creer en esa distinción, aunque sigo convencido de que la sombra del Sócrates histórico resulta bastante difícil de discernir bajo la luz del genio de Platón; pero, para no dar por supuesto algo que no lo está, he evitado utilizar los diálogos tardíos de Platón excepto para aportar pruebas que corroboren un dato. Recurro al testimonio de Jenofonte mucho más de lo que ha sido normal en el estudio académico de Sócrates durante los últimos cien años, más o menos —no obstante, como ya he refunfuñado bastante[1] en mis escritos sobre la desatención sufrida por Jenofonte, me limitaré a decir que, sin su ayuda, no nos haremos nunca un retrato completo de Sócrates o, incluso, de su juicio.

Sócrates fue un filósofo, uno de los más influyentes que haya visto nunca el mundo. Por tanto, como es natural, en este libro utilizaré con cierta profusión textos filosóficos. Pero no deseo alarmar a ningún lector que asocie «filosofía» con «densidad y complejidad» o, incluso, con «inutilidad». Ninguna de esas interpretaciones constituye una reacción justa frente a la mayoría de los filósofos antiguos, para quienes la filosofía era, ante todo, un ejercicio práctico de mejora personal. Los primeros filósofos trataban cuestiones auténticas, problemas surgidos de la vida real, por lo que su trabajo no era insustancial; muchos de ellos intentaban llegar, en parte, a la gente corriente instruida, y al actuar así no escribían con densidad y complejidad. En cualquier caso, sería más adecuado clasificar las obras socráticas de Platón y Jenofonte entre los textos literarios de ficción inteligente que entre los manuales de filosofía rigurosos.

De todos modos, éste es un libro de historia, y apenas escarbo la superficie de la filosofía de Sócrates. No obstante, al situar los intereses políticos en el corazón del proyecto socrático, propongo una representación de su

pensamiento que constituye una revisión de éste. En mi libro, sin embargo, no escribo como filósofo sino como historiador; y, desde una perspectiva histórica, los datos que muestran a un Sócrates más comprometido políticamente son tan abundantes como los disponibles para muchas reconstrucciones de su época.

El elevado pedestal que ocupa Sócrates se debe, sobre todo, a la descripción ofrecida por Platón de los acontecimientos que rodearon su juicio y su muerte. En esa versión, Sócrates se convierte en el filósofo espléndidamente pudoroso a quien solo preocupa su misión de investigar y promover unos valores morales profundos. Pero este retrato es una ficción platónica y ha producido el penoso resultado de que, de la misma manera que Sócrates fue objeto de una apoteosis que lo situó por encima de las preocupaciones comunes de la humanidad, se piensa también que el mejor modo de estudiar su filosofía, e incluso la filosofía en general (cuya figura representativa sigue siendo él), es hacerlo al margen de la historia. Esta propuesta tiene, por supuesto, cierta validez, dado que los filósofos manejan principios y cuestiones abstractos; pero si interpretamos a Sócrates (y, quizá, a cualquier filósofo) sin un conocimiento de su época, corremos el peligro de distorsionarlo.

Sócrates ha pasado así por varias reencarnaciones a medida que una serie de movimientos intelectuales, espirituales y artísticos se han apropiado de él y lo han reconstituido como el tipo o el antitipo de sus propios ideales. Este proceso de mitificación comenzó a los pocos años de su muerte y no ha concluido todavía. El propósito del presente libro podría describirse diciendo que he intentado situarme detrás de los mitos para descubrir la persona histórica y situarla en su contexto contemporáneo. Para Platón y Jenofonte, Sócrates era una especie de héroe moral, y fueron sobre todo su juicio y su muerte lo que lo reveló como tal ante el mundo. Si queremos hacernos una idea de Sócrates lo menos distorsionada posible, necesitaremos retirar este barniz, pulido y espesado por siglos de aceptación. Es posible que, al final, resulte ser un héroe moral, un pensador grande e innovador y uno de los fundadores de la civilización occidental, pero también podría aparecer, por fin, como un ser humano sujeto a las fragilidades de su especie.

Una de las principales herramientas utilizadas por mí para atacar ese

barniz es la relación de Sócrates con Alcibíades. Existen razones sólidas y prácticas para ello: de todos los amigos y conocidos de Sócrates, Alcibíades, famoso por su mala reputación, es con mucho aquel de quien más sabemos. Hay que tener en cuenta también la fascinación que produce emparejar a estas dos figuras opuestas —una fascinación que ha atraído desde muy antiguo a poetas (como Hölderlin), escultores (como Canova) y pintores (como Renault)—. Sócrates dilapidó una fortuna modesta, mientras que Alcibíades hacía ostentación de su escandalosa riqueza; Sócrates refrenaba sus apetitos, mientras que Alcibíades los satisfacía; Alcibíades era un fervoroso imperialista, entregado a la idea de que el poder tiene la razón, mientras que Sócrates insistía en que nunca era justo dañar a nadie bajo ninguna circunstancia; Sócrates se centraba en el cambio interior como fundamento de la acción moral en el mundo externo, mientras que Alcibíades ignoraba su alma y prefería conquistar el mundo tal como lo encontraba. Y sin embargo, formaban una especie de pareja, y Alcibíades se convirtió en el vehículo de las aspiraciones políticas de Sócrates. No entenderemos a Sócrates si no entendemos a Alcibíades; de ahí el lugar destacado que ocupa en este libro.

Pero no solo eran opuestos. Ambos, a su manera, fueron más allá de los límites marcados (y por eso se les acusó de impiedad, o de «actividades no atenienses»); ambos fueron admirados y temidos casi por igual; ninguno de los dos esperaba amoldarse a la ciudad, sino que la ciudad se amoldara a ellos; ambos fueron en cierto sentido chivos expiatorios; siguiendo sus propios caminos entrelazados y divergentes, ambos fusionaron dos de las principales y más perdurables tendencias de la cultura ateniense del siglo v: la política y la filosofía.

En ambos casos, sin embargo, la ciudad demostró ser más fuerte. Quizá fuera inevitable —e, incluso, lo bastante inevitable como para ser previsible—. En el *Hipólito* de Eurípides, un joven testarudo y ensimismado discute con su padre y es desterrado y asesinado; en *Las nubes* de Aristófanes, un maestro, de quien un joven aprende a racionalizar y eludir las consecuencias de haber dado una paliza a su padre, es atacado por éste en represalia. Pero la obra de Eurípides se estrenó en el 428 a.C., trece años antes del primer periodo de exilio de Alcibíades, y veinticuatro antes de su asesinato, mientras que el estreno de *Las nubes* tuvo lugar en el 423, veinticua-

tro años antes de que Sócrates fuera llevado ante los tribunales por una sociedad que se proclamaba como «la constitución de nuestros padres».

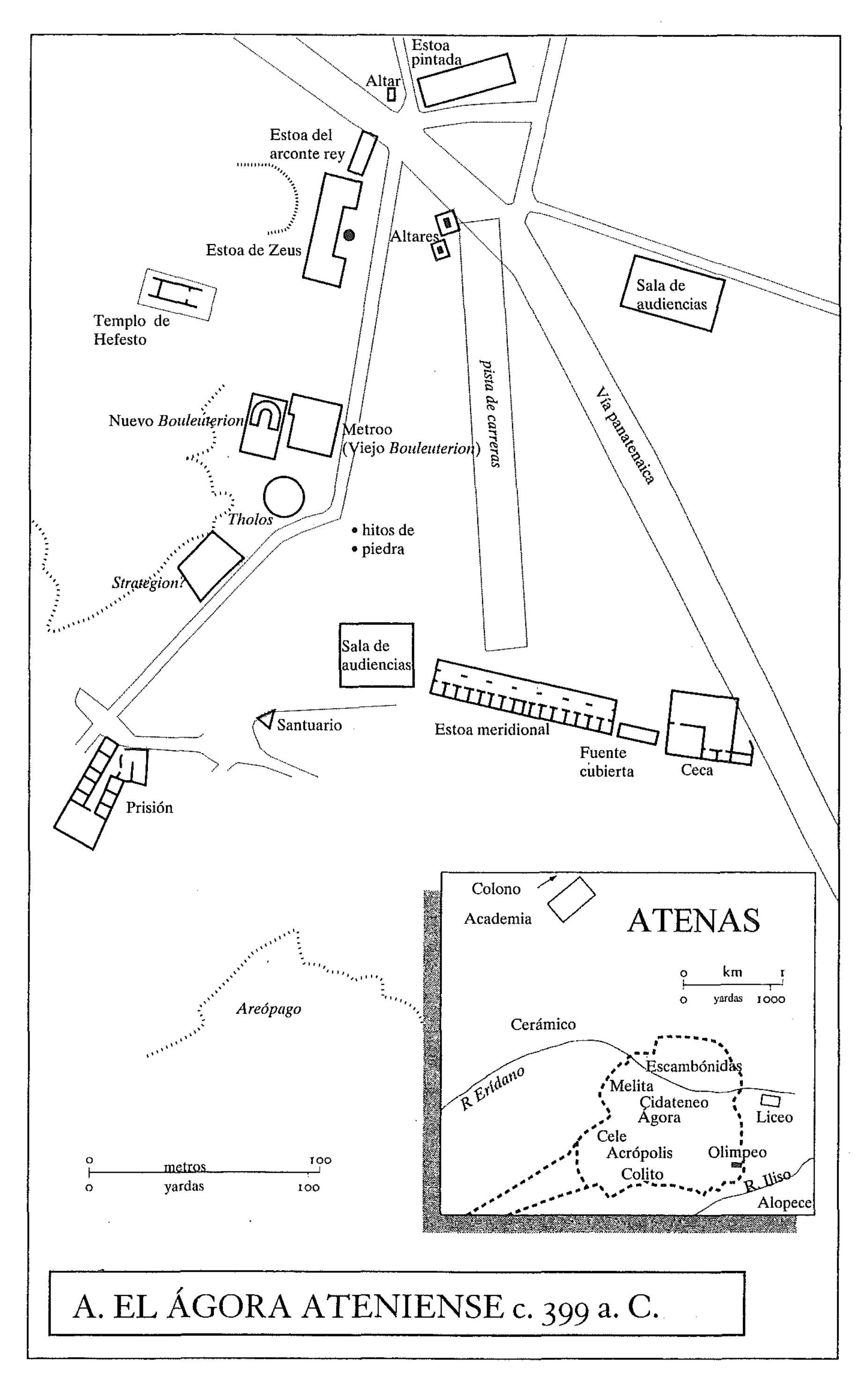
He dedicado aquí un poco de tiempo a esbozar los considerables obstáculos planteados por los datos relativos a Sócrates y Alcibíades. Creo no obstante que, a pesar de esos obstáculos, las cuestiones que subyacen y rodean el juicio contra Sócrates son recuperables hasta cierto grado de certidumbre, aunque para lograr esa recuperación tenemos que tomar un camino un tanto desviado a través de ciertos aspectos pertinentes de la historia ateniense. Ninguna ruta directa hace justicia a la complejidad del proceso, en el que estaban en juego la impiedad y la innovación religiosa, ciertos fenómenos recientes en educación, la singular personalidad de Sócrates, diversos prejuicios contra él y otros asociados a él, la historia reciente, la política y las ideologías políticas. Si presento las pruebas como un rompecabezas de piezas recortadas que solo comienza a cobrar sentido poco a poco, lo hago con la intención de reflejar la mente de un contemporáneo imaginario de Sócrates que se preguntara, si se hallaba libre de prejuicios, por qué se procesó a aquel hombre y por qué tuvo que morir. Las diversas respuestas que se le ocurrirían son las sendas tomadas en este libro.

El juicio contra Sócrates ha suscitado a veces algo parecido a una culpa colectiva, como si la justicia hubiera pronunciado un fallo injusto y se hubiese condenado a muerte a un inocente. A finales de la década de 1920, un abogado griego apellidado Paradópulos solicitó al tribunal supremo de Atenas que revocara el veredicto de aquel antiguo proceso. El tribunal respondió, como es natural, que el asunto caía fuera de su jurisdicción; no existe una continuidad sustantiva entre el derecho antiguo de Atenas y el de la Grecia moderna. En cualquier caso, no deberíamos condenar a los atenienses de la Antigüedad por haber condenado a Sócrates: como él mismo sería el primero en reconocer, fue juzgado y hallado culpable de acuerdo con un procedimiento ajustado a derecho. No creo que se sienta demasiado abatido si en este libro intento juzgarlo de nuevo.

FECHAS ESENCIALES

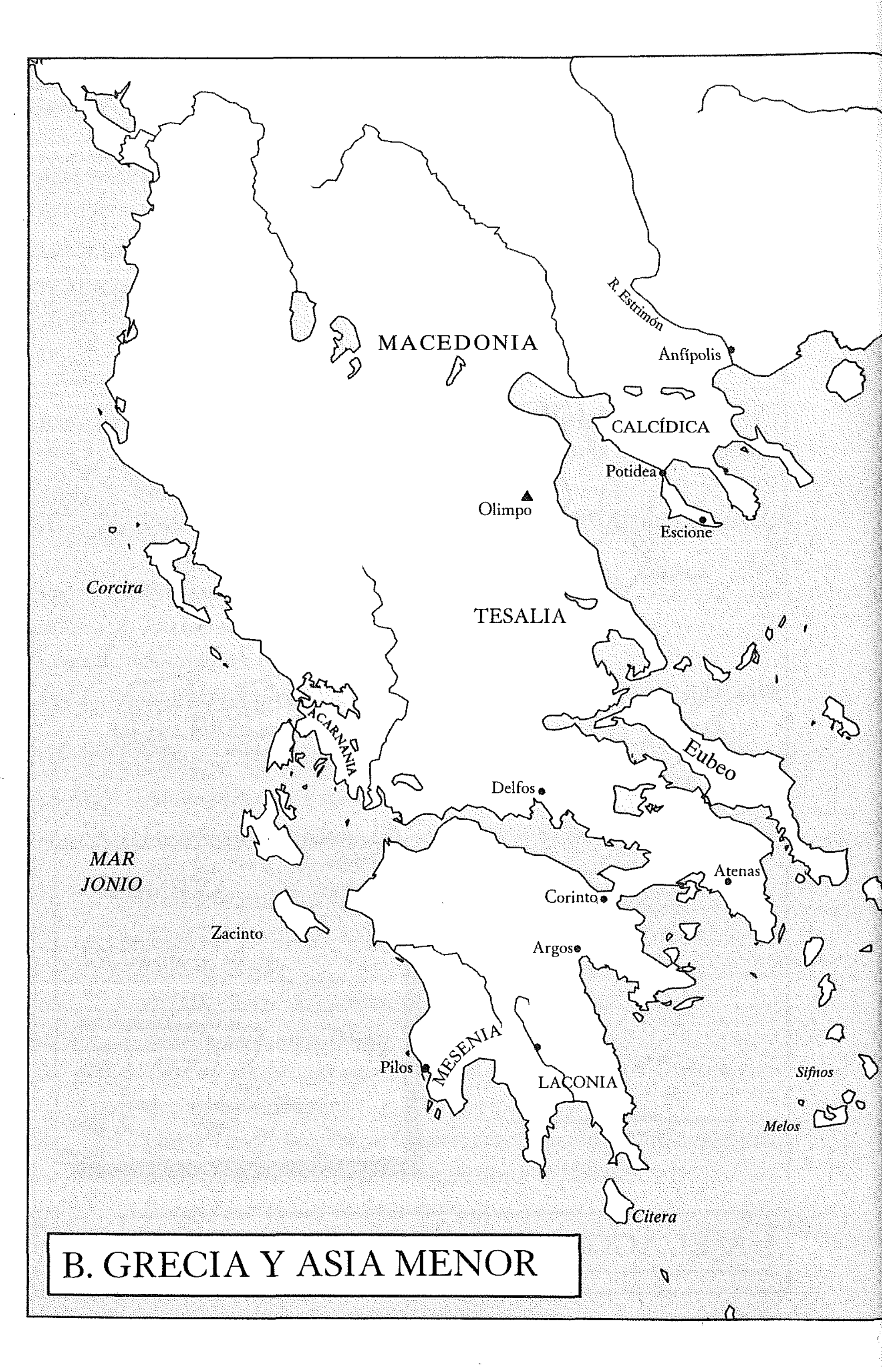
a. C.	
c. 630	Cilón intenta imponer la tiranía
621	Derecho codificado de Dracón
594	Solón revisa la constitución y el derecho codificado de Atenas
561-510	Tiranía pisistrátida
508	Reformas de Clístenes
409	Primera invasión persa de Grecia; batalla de Maratón
480-479	Segunda invasión persa de Grecia
477	Formación de la Liga de Delos
469	Destrucción de la flota persa en el Eurimedonte; nacimiento de Sócrates
c. 460	Efialtes margina al Consejo del Areópago; nacimiento de Critias
454	Traslado de los fondos de la Liga a Atenas
c. 453	Nacimiento de Alcibíades
451-429	Predominio de Pericles en Atenas
446	Tratado de paz entre Atenas y Esparta; muerte del padre de Alcibíades
445	Conclusión de los Muros Largos, que unían Atenas y el Pireo
443	Ostracismo de Tucídides hijo de Melesias
c. 440-430	Época de florecimiento de Anaxágoras y Protágoras en Atenas
c. 430	Decreto de Diopites
432-429	Asedio de Potidea
431-421	Guerra Arquidámica (primera fase de la Guerra del Peloponeso)
430	La fiebre tifoidea golpea a Atenas
429	Muerte de Pericles; nacimiento de Platón

428	Nacimiento de Jenofonte
428-427	Sublevación de Lesbos (excepto Metimna); el «debate de Mitilene»
427	Primera visita de Gorgias a Atenas
425	Victoria ateniense en Pilos
424	Derrota ateniense en Delio
423	Aristóteles, en *Las nubes*, y Amipsias, en *Conno*, arremeten contra Sócrates
422	Batalla de Anfípolis
421	Paz de Nicias
420	Cuádruple Alianza de Atenas, Argos, Elis y Mantinea
418	Esparta derrota a la Cuádruple Alianza en la batalla de Mantinea
416	Ostracismo de Hipérbolo; paticipación de Alcibíades en la Olimpiadas; ataque contra Melos
415	Profanación de los hermes
415-413	Atenas invade Sicilia
414-412	Alcibíades en Esparta
413	Se reanuda la guerra entre Atenas y Esparta; los espartanos fortifican Decelia
412	Sublevación de Quíos, Naxos, Mileto, etcétera
412-411	Alcibíades con Tisafernes
411	Golpe oligárquico de los Cuatrocientos; los atenienses de Samos vuelven a llamar a Alcibíades
410	Restablecimiento de la democracia; batalla de Cícico
407	Alcibíades regresa a Atenas; es desterrado de nuevo tras la batalla de Notio
406	Batalla de las Arginusas; juicio a los generales
405	Batalla de Egospótamos
404	Derrota de Atenas seguida por el gobierno de los Treinta; asesinato de Alcibíades
403	Guerra civil; muerte de Critias; restauración de la democracia
401	Sometimiento del enclave oligárquico de Eleusis
399	Juicio y ejecución de Sócrates

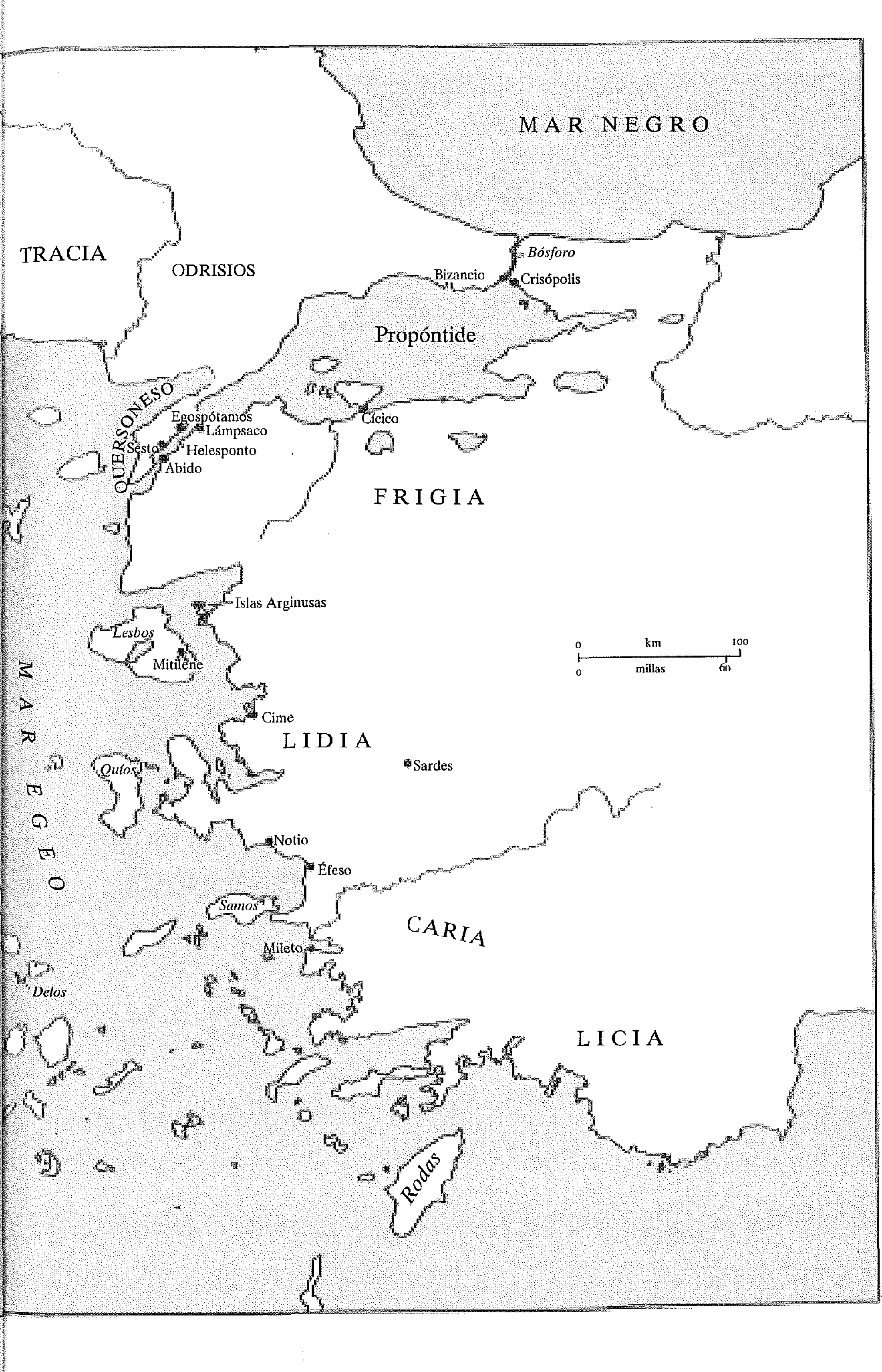


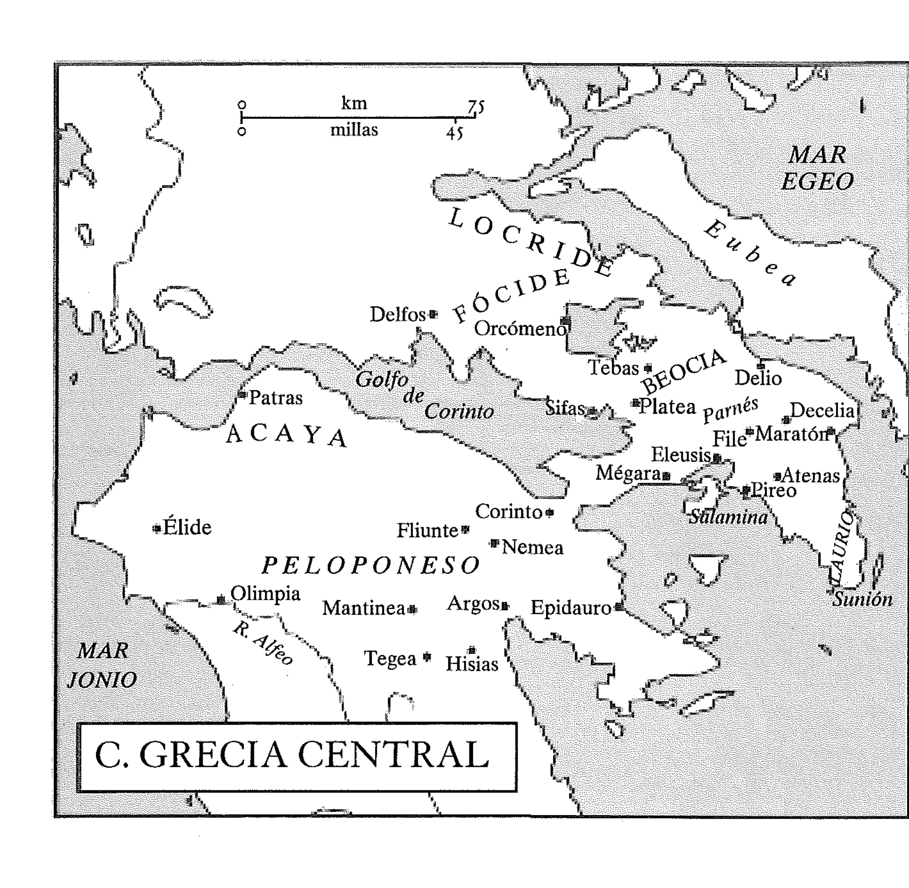
A. EL ÁGORA ATENIENSE c. 399 a. C.

(adaptado ligeramente de Debra Nails, *The People of Plato*, p. 267)



B. GRECIA Y ASIA MENOR


MAR NEGRO
TRACIA
ODRISIOS
Bósforo
Bizancio
Crisópolis
Propóntide
QUERSONESO
Egospótamos
Lámpsaco
Sesto
Helesponto
Ábido
Cícico
FRIGIA
Islas Arginusas
Lesbos
Mitilene
0
km
100
0
millas
60
Cime
LIDIA
MAR EGEO
Quíos
Sardes
Notio
Éfeso
Samos
CARIA
Mileto
Delos
LICIA
Rodas



C. GRECIA CENTRAL


0 km 150
0 millas 100
ITALIA
Tarento
Metaponto
Turios
Crotona
MAR
TIRRENO
MAR
JONIO
Mesina
Regio
Segesta
Selinunte
SICILIA
Etna
Catania
Agrigento
Leontinos
Gela
Siracusa
Camarina
MAR
MEDITERRÁNEO
D. SICILIA E ITALIA MERIDIONAL

EL JUICIO DE SÓCRATES

I

SÓCRATES ANTE EL TRIBUNAL

En la primavera del 399 a. C., el anciano filósofo Sócrates, de sesenta y nueve o setenta años de edad, fue sometido a juicio en su ciudad natal de Atenas. La sala estaba abarrotada de gente. Aparte de varios cientos de cargos públicos, había también una multitud variable de espectadores: personas afectas y hostiles a Sócrates y simples curiosos que habían acudido a ver qué le ocurriría a aquel hombre, que era desde hacía tiempo un personaje muy conocido de la vida ateniense.

La causa fue vista, probablemente, en el edificio conocido por los arqueólogos del Ágora de Atenas como el «Períbolos [recinto] Rectangular», una construcción más o menos cuadrada situada en el extremo suroeste del Ágora. Tras haber tomado asiento los dicastas (es decir, los «jurados», aunque sus funciones eran tan diferentes de las de un jurado moderno que resulta menos engañoso transliterar, sin más, el término griego antiguo), y una vez que el presidente del tribunal, el arconte rey, decidió que todo estaba dispuesto, Sócrates y sus acusadores llegaron por la entrada principal, abierta en la fachada norte. Por aquel entonces, el interior del edificio seguía siendo simplemente un espacio abierto de unos veinticinco metros cuadrados bordeado en tres de sus lados por escaños para los dicastas, los testigos (si se pensaba hacer comparecer a alguno) y los espectadores, que solo se diferenciaban de los dicastas por el hecho de que a éstos se les habían proporcionado unas fichas para votar con las que emitirían su veredicto al final del juicio. El cuarto lado del edificio tenía sillas para el arconte presidente, los acusadores y el acusado, y sus estrados respectivos.

Las paredes estaban ligeramente decoradas, y aunque el edificio carecía de techumbre en su forma anterior, había sido reconstruido tras el saqueo

de Atenas por los persas el año 480 y contaba ahora con un tejado. La clepsidra —literalmente la «ladrona de agua», el reloj con el que se cronometraba el proceso— era manejada por el responsable, un esclavo de propiedad pública, y se guardaba fuera, junto a la fachada norte, justo en el lado oeste de la entrada. Era una jarra de barro cocido con un orificio superior de rebosamiento cerca del borde y un tubo de bronce que actuaba como conducto de salida en la base. La jarra se llenaba de agua hasta el orificio de rebosamiento. El líquido corría por el tubo hasta otra jarra similar situada debajo de la primera; los discursos se cronometraban por múltiplos de jarra, y la función original de la clepsidra no era tanto limitar su duración cuanto garantizar que ambos litigantes dispusieran del mismo tiempo para hablar. A los distintos tipos de juicio se les concedían duraciones diferentes, pero ninguno duraba más de un día, y muchos considerablemente menos, por lo que un tribunal podía ver varios casos en una sola jornada. El juicio de Sócrates duró un día entero, pero, aun así, éste se quejó, muy justificadamente, de las limitaciones de tiempo.[*, 1]

El número de dicastas empleados en los juicios atenienses parece enorme según criterios modernos: el jurado más reducido del que tenemos noticia[2] —para un caso privado juzgado a finales del siglo IV— fue de 201; los casos públicos más cruciales podían ser vistos por el cuerpo completo de seis mil miembros. Resultan asombrosos el grado de compromiso de la gente corriente de aquel tiempo y la energía empleada en el ejercicio de la justicia democrática en la Atenas clásica. Al comienzo de cada año se inscribían seis mil ciudadanos como dicastas, y los tribunales recurrían a esa reserva cada vez que se reunían; además, para impedir sobornos, se repartía por sorteo entre los tribunales en el último minuto el mayor número posible de los seis mil en función de las necesidades. El tamaño del jurado constituía también, en parte, una salvaguarda contra el soborno, pero, sobre todo, los tribunales de justicia eran un instrumento esencial de la democracia, y el número de sus miembros estaba pensado para garantizar que se hacía la voluntad del pueblo.

* Las referencias y notas se hallan en las pp. 283-305. Los datos sin atribución están tomados de fuentes diversas que pueden localizarse por medio de la bibliografía ofrecida en las pp. 307-329.

El jurado era una muestra bastante representativa de la sociedad ateniense de varones adultos en cuanto a grupos de edad, diferencias de riqueza, ocupaciones, etcétera, con cierto sesgo favorable a los pobres, que necesitaban el dinero que les pagaba el Estado por su comparecencia. A partir de la década del 420, los dicastas recibían una paga de tres óbolos por una sesión de un día, cantidad que por sí sola habría servido difícilmente para mantener con vida a una persona, pero que, añadida a otras fuentes de ingresos, era suficiente para mejorar la calidad de vida de un individuo pobre. Al juicio contra Sócrates asistieron, casi con seguridad, quinientos, o 501, dicastas, el mínimo normal por aquellas fechas. Tras las devastadoras pérdidas de la prolongada guerra contra Esparta, que había concluido recientemente con la derrota de Atenas, es probable que no hubiera disponibles más de veinte mil ciudadanos para desempeñar los deberes de jurado (para lo cual había que ser varón y tener más de treinta años), por lo que Sócrates fue juzgado por un buen porcentaje de sus conciudadanos.

Reunidos los dicastas, uno de los ayudantes del arconte leía la acusación en voz alta. A continuación se pronunciaban el alegato o alegatos de la acusación, y luego los del acusado y de uno o dos oradores de apoyo, si disponía de ellos. Seguidamente, los dicastas determinaban por votación —de inmediato, sin más tiempo para deliberar— la culpabilidad o inocencia del acusado. El sistema de voto utilizado en el 399 en el juicio contra Sócrates era aún relativamente nuevo, pero suponía una enorme mejora sobre el anterior. Los dicastas recibían dos fichas de votación claramente diferenciadas, de modo que una significaba de manera reconocible: «Voto en favor de la acusación», y la otra: «Voto en favor de la defensa». La ficha era un pequeño disco de bronce atravesado en el centro por un tubo hueco («a favor de la acusación») o sólido («a favor de la defensa»). Cada dicasta se acercaba a una jarra e introducía en ella una de sus dos fichas; luego se acercaba a una segunda jarra y dejaba caer en su interior la ficha no utilizada. Cuando habían votado todos los dicastas, se contaban los votos de la primera jarra, que podían ser comprobados contabilizando las fichas descartadas de la segunda. El secreto quedaba garantizado porque los dicastas podían sostener sus fichas cubriendo los ejes con los dedos de modo que nadie pudiera ver si eran sólidos o perforados; pero, en general, el recurso a la votación con fichas en la antigua Atenas era un modo de asegurar la

exactitud, más que el secreto, pues los votos podían contarse en vez de calcularse simplemente a ojo, como en las decisiones tomadas por aclamación o a mano alzada.

El juicio de Sócrates entraba dentro de una categoría común conocida técnicamente como «juicios con evaluación» (*agṓnes timētoí*), en los que se permitían ulteriores discursos breves. Eran casos en los que el Estado reconocía que podía haber grados de culpa, por lo que, después de que el acusador principal hubiera propuesto una pena, el acusado proponía otra menor, y a continuación se procedía a una segunda vuelta en que los dicastas votaban cuál de las dos penas propuestas iban a aplicar. En ambas vueltas se requería solo mayoría simple; los empates contaban a favor del acusado.

El juicio atrajo una considerable atención durante la jornada y adquirió una notoriedad aún mayor a continuación. Esto ayuda a explicar el afortunado accidente de que se haya conservado la formulación exacta de los cargos contra Sócrates, si bien por obra de un biógrafo que escribió más de seis siglos después (apoyándose en un historiador solo un poco anterior que afirmaba haber hallado el documento conservado en los archivos de Atenas):

> He aquí la acusación que presenta con juramento Meleto, hijo de Meleto, piteo, contra Sócrates, hijo de Sofronisco, alopecense. Sócrates es culpable de no reconocer a los dioses en los que cree la ciudad, introduciendo, en cambio, nuevas divinidades. También es culpable de corromper a la juventud. Pena: la muerte.[3]

El juicio de Sócrates fue, pues, uno de varios conocidos por nosotros cuya acusación fundamental era la impiedad (*asébeia*), un delito sujeto a proceso según el derecho ateniense. Meleto había pedido la pena de muerte y se salió con la suya; más adelante expondré en líneas generales lo que sabemos, o podemos conjeturar razonablemente, sobre Meleto y sus compañeros de acusación, Ánito de Euónimo y Licón de Toricós. En la Atenas clásica, la muerte era una pena, o una posible pena, para un número sorprendentemente amplio de acusaciones graves. Tras haber perdido el proceso, Sócrates fue conducido por esclavos públicos directamente del tribunal a la prisión, a no mucha distancia del Ágora ateniense. El encar-

celamiento no era, como en la actualidad, un castigo común; las penas habituales eran la muerte, la pérdida de los derechos civiles, el destierro, la confiscación de las propiedades o una multa. Las cárceles se utilizaban no tanto como lugares de internamiento a largo plazo cuanto como centros de retención para quienes se hallaban a la espera de ser ejecutados, para deudores públicos y para algunas categorías de delincuentes pendientes de juicio; esas personas se hallaban bajo la jurisdicción de una junta elegida anualmente conocida como los Once, con un nombre más trivial que siniestro, formada por unos pocos trabajadores de baja categoría, como carceleros, que eran, probablemente, esclavos de propiedad estatal.

La ejecución se efectuaba habitualmente un día o dos después del veredicto de culpabilidad, pero el destino intervino para prolongar la vida de Sócrates durante un corto intervalo. Mientras se celebraban las Delias, la fiesta anual de Apolo en su isla de Delos, no se permitía ejecutar a nadie, pues la isla sagrada debía mantenerse incontaminada. Así pues, Sócrates permaneció en prisión treinta días a la espera del regreso del barco oficial ateniense procedente del festival (había partido rumbo a Delos el día anterior a su juicio y su regreso se retrasó debido a los vientos desfavorables). Apolo, el dios al que Sócrates se sentía más cercano, cuidó de él hasta el último momento.

Si hemos de dar crédito a Platón,[4] Sócrates pasó ese tiempo conversando con amigos y familiares y componiendo poemas circunstanciales (su único intento conocido de escribir algo). Se permitía a los visitantes acceder a la prisión a cualquier hora del día o de la noche y se esperaba de ellos que llevaran comida a los encarcelados, cuyas raciones eran escasas o inexistentes. Pero Sócrates permaneció aherrojado con unos incómodos grilletes hasta el último día, en que se le soltó como acto de piedad; los hierros se utilizaban para reducir el personal requerido y porque los materiales de construcción eran de tal calidad que, de lo contrario, habría sido fácil escapar de la cárcel: bastaba con abrir un agujero en el muro, relativamente blando (en griego antiguo la palabra que designa al «ladrón con allanamiento de morada» significa «perforador de muros»). Aun así, no era difícil escapar de una prisión, y algunos amigos de Sócrates trazaron planes para sacarlo, pero él les pidió que no lo hicieran.[5] Al haber rechazado anteriormente la oportunidad de exiliarse antes del proceso (cuando

era permisible, aunque no del todo legal), no podía ahora escapar ilegalmente. Eso supondría causar un daño a la ciudad,[6] según decía; ahora bien, dañar a alguien o algo era cometer injusticia y lesionar la propia alma; y Sócrates se ufanaba de no haber sido injusto con nadie en toda su vida.

Así pues, la nave regresó por fin de Delos y Sócrates fue ejecutado por el procedimiento de beber cicuta. Esta forma de ejecución se había introducido hacía solo unos años y no había sustituido aún al método más común (una especie de crucifixión), quizá porque se consideraba cara; en cualquier caso, el coste de la preparación de la dosis era abonado por amigos o parientes del delincuente condenado, y no por el Estado —aunque lo que pagaban en realidad era una muerte más benigna para el amigo—. El Estado aprobaba también el empleo de la cicuta porque se la administraba uno mismo y era incruenta, con lo cual el Estado quedaba libre del miasma de la culpa.

Se solía pensar que la muerte por cicuta era dolorosa y horrible, con espasmos, ahogamiento y vómitos; pero ahora, gracias a Enid Bloch,[7] estudiosa del clasicismo y toxicóloga aficionada, sabemos que la especie concreta de cicuta utilizada para ese fin en la Atenas antigua (*Conium maculatum*, que podía recogerse en las laderas del cercano Himeto) era eficaz pero no especialmente violenta. Sus efectos son, en realidad, muy parecidos a como los describe Platón en las últimas páginas de su diálogo *Fedón*,[8] una obra bella y profunda situada en la prisión el último día de la vida de Sócrates. Platón retrata correctamente cómo su amado mentor muere poco a poco por una parálisis que acaba en asfixia. El cuerpo de Sócrates fue recogido por familiares y amigos y se realizaron con él los ritos tradicionales.

ANTES DEL JUICIO

El juicio fue la culminación de un proceso regular. En primer lugar, semanas o, incluso, meses antes, Meleto hubo de abordar a Sócrates y, en presencia de dos testigos (en este caso, quizá, sus compañeros de acusación) leerle en alto los cargos contra él y emplazarlo a que compareciera en una fecha determinada en la oficina del arconte rey, en la estoa que llevaba su nombre, situada en el lado noroeste del Ágora, momento en que Meleto

presentaría formalmente al arconte rey una copia escrita de la acusación. El arconte rey era uno de los nueve *árchontes* de Atenas —funcionarios seleccionados anualmente por sorteo de una lista de candidatos— que en la desarrollada democracia ateniense desempeñaban unas funciones casi meramente formales, en especial en los ámbitos religioso y judicial. El título de arconte rey era un extraño residuo de la lejana época de la monarquía, y la persona en cuestión conservaba algunos de los poderes de los reyes prehistóricos en asuntos relacionados con la religión, por lo que era responsable, entre otras cosas, de los procesos por impiedad. El caso de Sócrates era un poco más complicado por el hecho de que la impiedad constituía solo la mitad de los cargos, mientras que la otra mitad era la subversión de la juventud; pero como la acusación de impiedad era la más grave, ocupó un lugar de precedencia, y todo el procedimiento se desarrolló como si se tratara de un juicio por impiedad. Por otra parte, a juzgar por la formulación de los cargos, la manera en que Sócrates había subvertido, según se suponía, a los jóvenes atenienses fue la de animarlos a ser tan impíos como él mismo. Así era como Meleto entendía las acusaciones.[9]

Al final de aquella reunión en la Estoa Real —marco dramático del diálogo platónico *Eutifrón*, que presenta a Sócrates debatiendo (¡cómo no!) sobre la piedad con un fanático religioso—, el arconte rey fijó también una fecha para la vista preliminar, la *anákrisis*. En los días transcurridos entretanto, el personal del arconte rey colocó en público, en el centro del Ágora, una copia de los cargos. Luego, en la vista preliminar, la función del arconte rey consistía en decidir si el caso tenía base suficiente como para ser presentado ante el tribunal. Se leyó en voz alta la acusación, se tomó declaración a todos los testigos pertinentes, y Sócrates negó formalmente los cargos. Si el arconte rey no hubiese estado todavía convencido de si había causa que requiriera una comparecencia, habría interrogado a Meleto y a Sócrates hasta poder llegar a una decisión. Al fin y al cabo, el Estado pagaba a los dicastas por su servicio, y él no quería malgastar recursos en casos imposibles o frívolos. Pero estos procedimientos constituían, más o menos, una formalidad, pues existían otras medidas para imponer duras multas a los acusadores si sus casos no conseguían los votos del veinte por ciento de los dicastas en el propio tribunal. Las personas que ejercieran la función de dicastas decidirían sobre los méritos de la causa.

No tenemos manera de saber qué dijo cada una de las partes en la *anákrisis*, pero es evidente que Meleto convenció al arconte rey de que había motivos para la demanda, y éste fijó una fecha para el juicio. Entre la vista preliminar y el juicio transcurrieron unas semanas. Debería haber sido un tiempo para que el acusado preparara su defensa, pero llegado el día Sócrates afirmó que hablaba improvisando, y dijo incluso a uno de sus compañeros que se había pasado toda su vida preparando la defensa al no haber actuado nunca injustamente.[10] Tanto Platón como Jenofonte eran, en cierto sentido, seguidores de Sócrates, y su juicio y ejecución provocaron un abatimiento y un enfado tan grandes que ellos y varios miembros más del círculo socrático dedicaron al menos una parte de su carrera literaria a defender la memoria de su mentor. Disponemos de todos los escritos socráticos de Platón y Jenofonte y un número demasiado escaso de fragmentos de varios autores más. Para el presente contexto tenemos, sobre todo, las versiones de Platón y Jenofonte de los discursos de defensa de Sócrates, llamadas tradicionalmente en castellano *Apología de Sócrates* o, simplemente, *Apología* —transliteración de la palabra griega que significa «discurso de la defensa».

Si habiendo sobrevivido un minúsculo porcentaje de literatura griega antigua, se conservan, no obstante, *dos* versiones de un único episodio, podría parecer mezquino quejarse, pero el hecho es que no podemos saber con certeza hasta qué punto esas dos versiones de la defensa de Sócrates se parecen —si es que se parecen algo— a lo que éste dijo en realidad aquel día. Las diferencias entre ambas son enormes; las dos no pueden ser correctas. Entonces, ¿de cuál habremos de fiarnos? Resulta tentador confiar en la versión de Platón, pues es brillante —divertida, filosóficamente profunda, una lectura fundamental—, mientras que la de Jenofonte es más monótona, y, en cualquier caso, una obra sin pulir. Pero éste es el meollo del «problema socrático», como lo llaman los estudiosos: deseamos confiar en Platón, pero su propia brillantez es, precisamente, lo que debería inclinarnos a no prestarle confianza, en el sentido de que es más probable que, a diferencia de los simples mortales, los genios tengan sus propios objetivos. De hecho, nadie duda de que Platón los tenía y de que acabó utilizando a Sócrates como portavoz de sus ideas personales; la única cuestión es saber cuándo comenzó este proceso y qué grado de desarrollo alcanza en

cada diálogo concreto. La postura más sensata consiste en pensar que ningún diálogo, por temprano que sea, es mera biografía, o que, por tardío que sea, se halle totalmente libre de la influencia del Sócrates histórico. Platón, Jenofonte y todos los demás socráticos escribieron una especie de literatura de ficción —aquello que, según sus diversos puntos de vista, habría dicho Sócrates de haberse encontrado en tal o cual situación hablando con esta o aquella persona sobre un tema u otro—. Por un lado, todos los autores socráticos tienen en común retratar a su mentor en trance de hablar, de hablar interminablemente —soltando sermones o implicando a otros en agudas conversaciones y discusiones dialécticas.

¿Qué hay, pues, de los dos discursos de defensa? Si, ejecutando a una persona, una comunidad pretende hacer desaparecer a un alborotador, Atenas fracasó rotundamente en el caso de Sócrates. El juicio alcanzó con rapidez tal fama que al cabo de poco tiempo se escribieron varias *Apologías de Sócrates* y al menos un alegato de la acusación, que pretendía ser el de Ánito. Si el objetivo hubiera sido documentar el discurso o los discursos reales pronunciados por el propio Sócrates durante el juicio, no habrían sido necesarias más de una o dos publicaciones de ese tipo, y todas las demás habrían estado de sobra. El hecho de que se escribieran tantas versiones del discurso de defensa de Sócrates da a entender poderosamente que los autores no relataban la verdad histórica, sino que estaban interesados en poner por escrito lo que, en su opinión, podría o debería haber dicho Sócrates —ese interés es lo que caracteriza todo el género de obras socráticas aparecidas en las décadas siguientes al juicio y muerte del filósofo—. Si hay algo de verdad en las informaciones que nos cuentan que Sócrates se presentó ante el tribunal sin prepararse, como alguien retóricamente ingenuo, la *Apología* de Platón comenzará, sin duda, a parecernos ficticia, pues hace mucho que es admirada como una pulida pieza de oratoria.

Dado lo improbable de que lleguemos a tener alguna vez razones objetivas para demostrar el carácter ficticio de una de las dos versiones de los discursos de defensa, o de ambas, resulta gratificante y significativo poder defender con verosimilitud ese carácter. Uno de los episodios más famosos[11] de la *Apología* de Platón es la anécdota de que Querofonte de Esfeto, famoso en las comedias[12] por su delgadez ascética (o, al menos, por su pobreza), timador y noctámbulo, había consultado al oráculo de Delfos

—aquel santuario de Apolo fabulosamente rico que era uno de los pocos centros internacionales de culto existentes en Grecia— y volvió con el dictamen del dios de que no había nadie más sabio o entendido que Sócrates. Según el relato de Platón, ese oráculo fue el desencadenante de la misión filosófica de Sócrates, quien se sintió intrigado por lo que querría haber dicho el dios y comenzó, por lo tanto, a preguntar a todos los expertos que pudo encontrar en Atenas para intentar entender la intención de la divinidad. Al final decidió que el dios tenía razón, pues todos los demás padecían del engreimiento infundado de pretender saber más de lo que realmente sabían; nadie pudo demostrar su competencia respondiendo coherentemente a las preguntas de Sócrates, por lo que éste llegó a la conclusión de que solo él *poseía* una determinada especie de sabiduría —la sensación de saber que era muy poco lo que sabía—. Pero para entonces ya estaba lanzado a su misión de indagar, de plantearse preguntas difíciles a sí mismo y a los demás con el fin de descubrir las verdades que sustentan nuestras creencias y opiniones.

Pero, para empezar, ¿por qué acudió Querofonte al oráculo con su pregunta? Para que tuviera sentido preguntar si había alguien más sabio que Sócrates, éste tendría que haber gozado ya de cierta reputación de sabio. Ahora bien, nunca había sido famoso por nada más que por ser el ateniense que andaba por allí preguntando a la gente y averiguando si podían definir la moral y otros conceptos con los que afirmaban actuar; esta iniciativa había comenzado en torno al 440 a. C. y le había granjeado fama al final de la década.[13] Sin embargo, éste es precisamente el tipo de interrogatorio que, al parecer, más que constituir una práctica anterior, había sido desencadenado, según Platón, por el oráculo. Otra buena razón para suponer que el oráculo representa una ficción es que no hay ninguna otra referencia a él ni en Platón ni en ninguno de los demás socráticos (quienes, sin duda, le habrían sacado partido) ni en ningún otro pasaje de la literatura griega, fuera de una mención en la *Apología* de Jenofonte (14), donde, a estas alturas, parece definitivamente una información prestada. Es indudable que debió de haber sido una historia famosa.

Lo que hace Platón con esta historia es bastante sutil. A lo largo de toda su vida, Platón quiso establecer la filosofía, según la entendía él, como la única forma válida de educación superior, y para ello utilizó sus escritos

con el fin de desacreditar las pretensiones de sus rivales —educadores, poetas, estadistas, oradores y otros expertos—. Pues bien, ésa es la actividad que Platón atribuye a su personaje «Sócrates» en los primeros diálogos: interrogar a esos expertos y descubrir sus deficiencias. Tal era la misión de Platón, y su Sócrates fue el portavoz de ella. Pero ésa es, precisamente, la misión compendiada en la historia del oráculo recogida en la *Apología* de Platón. Platón, por lo tanto, ideó la historia como un medio para exponer su propia misión, misión que atribuiría al personaje de Sócrates que iba a aparecer en sus obras.

Como Jenofonte conocía a Sócrates, sabía que el Sócrates de Platón era ficticio. Su posición le permitía constatar que la semblanza de la misión de Sócrates trazada por Platón era, realmente, un medio ingenioso de esbozar y presentar la suya propia. Por lo tanto, Jenofonte hizo lo mismo: utilizó aquella historia para un propósito idéntico y, sencillamente, la reajustó con el fin de que se adaptara a *su* misión personal. La principal diferencia entre la historia del oráculo en Platón y la versión de Jenofonte es que en éste el oráculo afirma que no hay nadie más libre, recto y prudente que Sócrates. La misión de Jenofonte consistía en proponer a Sócrates como un dechado de virtudes convencionales (e indagar qué condiciones internas se requerían para esas virtudes), por lo que su Sócrates, más que «sabio», es «libre, recto y prudente». Jenofonte evita mencionar la sabiduría porque el corolario de ésta era la ignorancia socrática: el Sócrates de Platón era más sabio que nadie porque era el único consciente de su ignorancia. Pero, en Jenofonte, la ignorancia no es uno de los rasgos de Sócrates, que dedica su tiempo a aconsejar a los demás qué deben hacer. Nos encontramos, pues, con un caso complejo de intertextualidad entre los dos autores. Platón se sirvió de la historia del oráculo para determinar su misión en sus escritos; y Jenofonte, al darse cuenta de que lo que había hecho Platón era eso, hizo otro tanto al servicio de su propia misión.

«Tenemos aquí ante nuestros ojos, en plena actividad, el proceso de creación de mitos», según observó en cierta ocasión Moses Finley[14] a propósito de estos dos discursos. El destino de unos hombres como Sócrates y Jesucristo, personas que iniciaron grandes cambios, fue, quizá, ser lo que llegaron a ser en versiones ajenas. Al cabo de poco tiempo, Sócrates se convirtió, gracias a sus seguidores, en un personaje tan superior a su pro-

pia realidad que debemos esforzarnos para descubrir la verdad respecto al juicio al que fue sometido; y su caso alcanzó tanta fama que, en los siglos siguientes, escribir alegatos de defensa a favor de Sócrates fue un ejercicio para estudiantes de retórica o filósofos comprometidos, estimulados por la vitalidad de un debate persistente sobre la relación entre filosofía y política. Se compusieron por escrito docenas de defensas socráticas, y algunas llegaron incluso a «publicarse», pero la única que se ha conservado es la de Libanio de Antioquía, redactada en el siglo IV d.C., 750 años después de los hechos. Máximo de Tiro,[15] el gran orador de finales del siglo II y primer tercio del III d.C., alude a esta tradición de escribir alegatos de la acusación y la defensa para el juicio contra Sócrates y la explica, al menos en parte, aludiendo al rumor iniciado, quizá, a finales del siglo IV,[16] de que el propio Sócrates no había dicho nada en su juicio sino que se había limitado a mantenerse mudo y desafiante.

DISCURSOS DE DEFENSA DE SÓCRATES

En una de las obras, o en las dos, podría haber restos valiosos de verdad histórica, pero carecemos de criterios para reconocerlos. Nunca sabremos con seguridad qué se dijo aquel día de primavera del 399 a.C. De todos modos, ofrezco a continuación resúmenes de los principales discursos de la defensa de Sócrates según lo cuentan Jenofonte y Platón. Éste afirma haber estado allí en persona; y aquél dice tener información[17] de primera o segunda mano —aunque, incluso, estas afirmaciones son, quizá, más que una garantía de verdad, una curiosa convención literaria griega, una manera de generar verosimilitud—. A lo largo de sus *Recuerdos de Sócrates*, Jenofonte afirma a menudo haberse hallado presente en conversaciones de las que no pudo haber sido testigo.

La versión de Jenofonte se centra en los cargos conocidos. Sócrates niega la acusación de no reconocer a los dioses reconocidos por el Estado y afirma que siempre ha cumplido con sus obligaciones religiosas como ciudadano. Al entender que la acusación de introducir dioses nuevos es una referencia indirecta a la voz sobrenatural que solía transmitirle consejos (más adelante ampliaremos este punto), sostiene que escuchar dicha voz

no es más irreligioso que servirse de cualquier otra forma de adivinación para recibir comunicación de los dioses. La única diferencia consiste en que esa voz sobrenatural se dirige exclusivamente a él, a Sócrates —pero la respuesta dada por Apolo a Querofonte demuestra también que los dioses le favorecían de manera particular—. Esta pretensión de ser el agente especial de los dioses provoca, como es lógico, un revuelo en la corte, y Sócrates no ayuda a mejorar las cosas cuando continúa explicando que es tal dechado de virtud que carece de sentido acusarle de corromper o subvertir a alguien. Meleto, al preguntarle Sócrates por el significado de esa acusación, recurre a afirmar que Sócrates atraía a los jóvenes hacia sí y los apartaba de las formas de educación tradicionales, basadas en la familia. Sócrates lo admite, y lo justifica diciendo que es un especialista en educación, por lo que es natural que la gente acuda a él para ser educada, de la misma manera que acudirían a un médico por cuestiones de salud.

La versión de Platón es considerablemente más larga y más compleja. En ella, la defensa de Sócrates se basa fundamentalmente en una distinción entre sus «antiguos acusadores» y los «nuevos», tal como él los denomina. Los «nuevos acusadores», son, sencillamente, Meleto, Licón y Ánito, con los cargos concretos presentados en este juicio, pero los «antiguos acusadores» son personas en gran parte sin rostro y anónimas: son la gente corriente, con sus prejuicios contra las nuevas enseñanzas que habían arrollado a las capas más altas de la sociedad ateniense en los últimos treinta o cuarenta años. Esos acusadores están mal informados y son incapaces de distinguir entre diferentes tipos de intelectuales, por lo cual proyectan sobre Sócrates una imagen confusa en la que se convierte simultáneamente en el arquetipo del científico, el sofista y el orador; a ella se unen sus miedos a los peligros representados por esa clase de intelectuales —el ateísmo y otras formas de subversión moral—. La prensa amarilla solía hacer lo mismo con los gurús y «líderes de culto» de la década de 1970.

Tenemos la suerte de poder confirmar esa queja de Platón. Sócrates aparecía a menudo como un personaje más en las comedias escritas desde finales de la década del 430, y, aparte de algunos fragmentos, tenemos una obra completa en la que desempeña un papel importante. Se trata de *Las nubes*, de Aristófanes, estrenada en el año 423, pero reescrita en gran parte en algún momento entre esa fecha y el 414. Y en esta obra descubrimos

que Sócrates es, justamente, esa clase de amalgama: un científico, un charlista agudo, un quisquilloso que socava las normas morales convencionales y prefiere dioses extravagantes, como el Caos, las Nubes y la Lengua, a los del panteón olímpico. Si la obra pretendía ser una farsa, acabó siendo malinterpretada como sátira —una sátira contra el propio Sócrates, y no contra un intelectual formado por un conjunto de caracteres—. Existía, por lo tanto, la creencia general de que Sócrates era un corruptor irreligioso de la juventud —exactamente igual que en la acusación—. Es posible que en su momento se considerara divertido, pero en el 399 las cosas habían cambiado y la gente se sentía más proclive a tomar en serio las acusaciones de Aristófanes.

Platón recoge, incluso, en su *Apología* una referencia concreta[18] a esa comedia como fuente de los prejuicios de los antiguos acusadores contra Sócrates. Aristófanes eligió a Sócrates como figura representativa del intelectual por la sencilla razón de que había nacido en Atenas, mientras que la inmensa mayoría de los demás intelectuales de la época eran extranjeros. Aristófanes volvió a tratar el tema en otras dos obras posteriores[19] en las que Sócrates es tachado de corruptor de la juventud, una especie de líder de culto o nigromante hipnotizador, mientras que otros comediógrafos (en especial Eupolis y Amipsias, cuya obra, por desgracia, no se ha conservado apenas) se burlaban a menudo de Sócrates y su círculo y manifestaban una preocupación cómica por su causa.

La principal observación expuesta aquí —en la *Apología* de Platón— por Sócrates es que no tiene manera de combatir unos prejuicios tan confusos y tan profundamente arraigados. Él los rechaza, pero en la década del 440 se había interesado por las ideas científicas del momento,[20] y es posible que eso se recordara todavía vagamente. Además, la distinción que establece entre sí mismo y los sofistas (que, en cualquier caso, dependía de agrupar a una masa de gente diversa bajo el calificativo global de «sofistas») habría sido considerada por la mayoría del público como un bizantinismo, de la misma manera que, para las personas no iniciadas de nuestra época, un positivista lógico y un platónico parecerían compartir más semejanzas que diferencias.

Es, incluso, probable que la distinción entre Sócrates y los sofistas fuera un invento de Platón. Los sofistas eran educadores, y Platón intenta de-

mostrar que Sócrates nunca afirmó ser un maestro (en el sentido de transmisor de sus propias ideas), sino que siguió siempre, sin más, el curso de los razonamientos, llevaran a donde llevasen, al margen de si el resultado final era la refutación de alguna creencia suya o de sus interlocutores. El Sócrates de Jenofonte, sin embargo, es un maestro en sentido pleno, alguien que ofrece consejos a todo el mundo, mientras que el retrato de Platón resulta, en cualquier caso, muy poco convincente como obra histórica, pues es difícil imaginar que Sócrates estuviera entregado constantemente al debate refutatorio y que eso fuera el alfa y la omega de su misión filosófica. Sócrates debió de haber dedicado también algún tiempo a enseñar, y esto es lo que retrata Jenofonte. Una diferencia menor es que Sócrates no aceptaba dinero de sus alumnos, al contrario de los sofistas; él prefería no verse obligado a tener discípulos por el mero hecho de que dispusieran de medios para pagarle. Los testimonios de Platón y Jenofonte coinciden, no obstante, en condenar a los sofistas por la superficialidad de sus argumentos. Los sofistas no educaban en la moralidad auténtica, pues solo enseñaban a sus estudiantes el arte erística de los argumentos vencedores, al margen de si esto implicaba o no la búsqueda de la verdad. Solo Sócrates se preocupaba por la mejora moral de sus estudiantes. Esta frágil base es todo lo que nos permite distinguir a Sócrates de aquellos a quienes sus seguidores agrupaban bajo el calificativo de «sofistas».

Quienes se hallaban fuera del círculo exclusivo de Sócrates no tenían razones para no creer que éste fuera como aparecía retratado en *Las nubes*: un sofista científico ateo que enseñaba a unos jóvenes ricos sus ideas extrañas y peligrosas. En el discurso de defensa de Platón, Sócrates afirma que la fuente de esos prejuicios era su misión de interrogar a la gente (en este punto es donde expone su historia del oráculo délfico). Esa afirmación puso en su contra a aquellos cuya pretensión de conocimiento había desbaratado (imaginemos a un crítico contemporáneo que un día sí y otro también echase por tierra en debates públicos transmitidos por televisión a millones de personas las pretensiones de nuestros líderes religiosos, políticos y artísticos); pero, además, algunos jóvenes imitaron su método de interrogación e hicieron, incluso, un mal uso de éste para intentar ganar puntos sobre sus adversarios, en vez de utilizarlo como un medio para llegar a la verdad. Y así, alguna gente, para desviar la aten-

ción de su propia ignorancia, se dedicó a difamar a Sócrates y atizar prejuicios en su contra.

Las páginas siguientes de la *Apología* de Platón están dedicadas a un breve diálogo entre Sócrates y Meleto, en el curso del cual Sócrates enreda sarcásticamente a su acusador sobre el asunto de la subversión de los jóvenes y el ateísmo; a pesar de lo cauteloso de sus respuestas, Meleto se da cuenta dolorosamente de que no está a la altura intelectual de Sócrates. Dado que las normas de procedimiento en la sala de audiencias ateniense no preveían, casi con seguridad, ese tipo de diálogo, podemos juzgar sin temor a equivocarnos que se trata de otro elemento de ficción de la *Apología* platónica; y que fue también, una vez más, una característica imitada por Jenofonte[21] en su versión, aunque con una extensión considerablemente menor. Es de suponer que Platón lo utilizó como un medio para que sus lectores conocieran un par de cosas dichas por Meleto en su discurso. Meleto había hecho hincapié en que la fuente apropiada de educación para los jóvenes era la perpetuación, basada en la familia, de lo que sir Gilbert Murray denominó el «conglomerado hereditario»[22] —el código moral y religioso transmitido de generación en generación mediante el ejemplo y la enseñanza oral y a través de la formación—, y había acusado a Sócrates de ser un perfecto ateo.

Sócrates continúa afirmando su compromiso con su misión filosófica. Aquella misión le había sido encomendada por Apolo y, por lo tanto, abandonarla —incluso bajo pena de muerte— sería un sacrilegio arrogante. Sócrates se compara al héroe homérico Aquiles, que había escogido entre una vida corta y esplendorosa y otra larga y sin distinción, e insiste en que no dejará de filosofar aunque el tribunal le proponga hacerlo como condición para salir absuelto. Afirma que, lejos de ser una fuente de corrupción, su servicio al dios es lo mejor que le ha ocurrido nunca a Atenas. Compara la ciudad con un caballo perezoso y adormilado, y a sí mismo con un tábano enviado por el dios para despertarlo de su sueño a riesgo de morir golpeado por la cola del caballo.

Pero si su tarea es ésa, ¿por qué no ha desempeñado Sócrates una función más importante en la vida pública ateniense, como un medio más directo para galvanizar la ciudad? Porque, según dice él mismo, en la política de la ciudad no hay lugar para un hombre honrado. Su voz sobrenatural

le ha impedido sistemáticamente representar un papel en los asuntos públicos de Atenas, y la razón debe de ser que, si lo hubiera hecho, haría tiempo que lo habrían condenado a muerte. Casualmente, en el año 406, debido al curso normal de los acontecimientos, se encontró en determinado momento en una situación de cierta responsabilidad, cuando intentó detener lo que le parecía un procedimiento inmoral; y en otra ocasión, en el 404 o el 403, durante el gobierno de los Treinta Tiranos, quisieron que detuviera a León de Salamina, pero él volvió a negarse debido a la inmoralidad del acto propuesto. A pesar de que, evidentemente, había sobrevivido, dice que en ambas ocasiones se halló en peligro de muerte, por lo cual utiliza esos casos para apoyar el argumento de que, si hubiera decidido actuar en política, con el régimen que fuese, lo habrían asesinado. A continuación, concluye su discurso con un par de recursos retóricos: la afirmación de los acusadores de que corrompe a la gente queda desautorizada por el hecho de que ningún pariente de aquellos a quienes supuestamente había corrompido lo había llevado a juicio; además, se niega a rebajarse empleando el tipo de tácticas dirigidas a provocar compasión utilizadas por otros en el tribunal cuando les amenaza una sentencia de muerte.

Sócrates fue declarado culpable por una diferencia escasa: «Si solo treinta votos hubieran caído de la otra parte, habría sido absuelto».[23] En otras palabras, suponiendo que en el juicio se hallaban presentes quinientos dicastas, 280 votaron por su culpabilidad, y 220 por su inocencia. Luego le llegó el turno de proponer una alternativa a la petición de pena de muerte presentada por sus acusadores. Como creía que él era lo mejor que le había ocurrido nunca a Atenas, propuso, según Platón, medio en broma medio en serio que lo alimentaran durante el resto de su vida a expensas del erario público. Se trataba de un honor extraordinario reservado habitualmente a quienes habían engrandecido de manera notoria el honor de la ciudad, por ejemplo ganando una prueba en las Olimpiadas, o a los descendientes de quienes supuestamente habían instaurado la democracia en Atenas. Aquello no era más que una provocación por parte de Sócrates. En tono más serio, alegando su conocida pobreza, propuso que se le impusiera una multa de cien dracmas (el coste, digamos, de un pequeño rebaño de ovejas y cabras), elevada de inmediato a tres mil, ofrecidas por sus amigos, incluido Platón.

Era el tipo de pena que el tribunal podría haber aceptado, pero el Sócrates de Platón se había tomado grandes molestias para enajenarse con su arrogancia la voluntad de unos dicastas vacilantes, y una mayoría siguió votando por la pena de muerte. ¿Qué clase de mayoría? Un biógrafo tardío[24] dice que ochenta dicastas cambiaron su voto porque estaban enfadados con Sócrates debido a su arrogancia: esto supondría 360 contra 140, que es la cifra aceptada por la mayor parte de los estudiosos. Pero las palabras del propio Sócrates (recogidas en la obra de Platón) dan a entender algo distinto: *tras* ser aprobada la pena de muerte, se dirigió a los 220 que habían votado por absolverlo calificándolos de auténticos dicastas[25] —una denominación extraña si algunos de ellos hubiesen votado para condenarlo a muerte—. En otras palabras, es posible que fueran *menos* quienes votaron por la pena capital, así que el margen pudo haber sido de solo 260 contra 240.

Este discurso a los dicastas tras el juicio aparece tanto en Platón como en Jenofonte, pero, una vez más, contradice abiertamente lo que sabemos acerca del procedimiento seguido en los tribunales atenienses. El núcleo de ambas versiones es que, al igual que Palamedes, el héroe legendario arquetipo del inocente juzgado injustamente, él, Sócrates, no tenía nada de qué preocuparse, pues el hombre justo no puede sufrir ningún daño. Quienes debían preocuparse por los efectos de su injusticia sobre sus propias almas y por los que tendría sobre la ciudad la eliminación de un hombre que podría haberla ayudado eran quienes lo habían condenado a muerte, en especial sus acusadores. La versión de Platón concluye con unas reflexiones acerca de la muerte pronunciadas por Sócrates: dado que su voz sobrenatural no le había impedido asistir aquel día al tribunal, confía en que la muerte no pueda ser nada malo para él. O bien se trata de un estado de vaciedad, como un dormir sin sueños, o bien le permitirá esperar ilusionado la posibilidad de mantener conversaciones filosóficas en el Hades con personas interesantes del pasado. Sus últimas palabras son: «Pero es ya hora de marcharnos, yo a morir y vosotros a vivir. Quién de nosotros se dirige a una situación mejor es algo oculto para todos, excepto para el dios».

La *Apología* de Platón es brillante; ningún resumen puede hacerle justicia. Contiene declaraciones sorprendentes y que incitan a reflexionar, como la de que sus acusadores pueden matarlo pero no causarle daño, pues

es una ley que un hombre bueno no puede ser dañado por otro peor; también contiene propuestas clamorosas, como la de que uno tiene el deber de permanecer allí donde ha sido colocado por un superior, hombre o dios. Los estudiosos siguen ahondando aún en el libro, pero no en busca de detalles sobre la vida de Sócrates sino con el propósito de entender algunas de sus opiniones éticas fundamentales. La ecuanimidad, la resolución, el desafío, el ingenio y la claridad de Sócrates salen a nuestro encuentro en cada página; pero este Sócrates podría ser, en cierta medida, una creación de Platón, más que el hombre histórico.

Aparte de los detalles que he mencionado de paso, hay todavía unos pocos, más o menos triviales,[26] comunes a las versiones de Jenofonte y Platón; el más importante es que ambos escritores recrean cierto ambiente reinante en el juicio, y en este punto, al menos, parecen reflejar los sucesos de aquel día. Los tribunales de Atenas no eran tan dignos y solemnes como podríamos esperar hoy, y en más de una ocasión dicastas y espectadores organizaron un alboroto[27] de protestas indignadas por lo que decía Sócrates o por su escandalosa actitud y su negativa a doblegarse ante ellos.

La actitud exhibida por el Sócrates de Platón ante los dicastas, la gente corriente de Atenas, es siempre de desafío y arrogancia.[28] Sócrates sostiene que cualquier hombre justo, como él mismo, que participe en la política democrática será asesinado; admite que, en general, se le considera enemigo de la democracia; niega valor educativo al conglomerado democrático hereditario y sugiere, incluso, que ese tipo de educación es una causa importante de corrupción; hace constar su preferencia por seguir su conciencia antes que la voluntad colectiva de las masas; demuestra ser moralmente superior a los miembros del jurado, pues éstos esperan que recurra a los métodos habituales para suscitar piedad, que, según dice, no son dignos de él; se manifiesta sorprendido porque han sido tantas las personas que han votado a su favor en primera instancia —lo que equivale a sorprenderse de que el sistema legal ateniense pueda obrar realmente a favor de un inocente—; critica el sistema legal por limitar el tiempo permitido a la defensa; acusa a los dicastas de absolver solo a los halagadores y a quienes dicen sí; lejos de abordar directamente la acusación de impiedad, afirma que sería ateo si hubiese *dejado* de hacer lo que había hecho y dice poseer un sentimiento de piedad superior al de los dicastas; y, finalmente, su propuesta de

ser alimentado a expensas del erario público equivale a un rechazo a aceptar la autoridad de los dicastas para hallarlo culpable.

Es indudable que Sócrates adoptó ese planteamiento carente de tacto; Jenofonte se propone expresamente[29] explicar por qué aquel tono de voz no fue tan poco meditado como podría parecer (según Jenofonte, el anciano filósofo prefería la muerte a una vejez prolongada). Y el resultado final es que, aunque lleguemos a la conclusión de que Sócrates organizó una defensa contra los cargos que se le imputaban (según han sostenido estudiosos recientes,[30] en contra de una tendencia anterior a considerar los discursos como mera provocación), fue una defensa que solo habría funcionado si la mayoría de los dicastas hubiesen sido ya socráticos empedernidos. Platón era consciente de ello: en una de las varias ocasiones en que, en obras posteriores, se refiere al juicio de manera más o menos indirecta, pone en boca de Sócrates las siguientes palabras: «Mi juicio será el equivalente al de un médico acusado por un pastelero ante un jurado de niños»; y en otra ocasión[31] elogia el poco sentido práctico de los filósofos y lo inútiles que son ante un tribunal. Tanto Platón como Jenofonte deseaban causar en sus lectores la impresión de que un filósofo de elevados principios había sido condenado por la estupidez del populacho; pero ese propósito fue también un intento de distraer la atención de la gente de las verdaderas razones por las que Sócrates fue ejecutado.

2
CÓMO FUNCIONABA EL SISTEMA

Sócrates fue juzgado, condenado y ejecutado; estos simples hechos han provocado oleadas de desconcierto e indignación a lo largo de los siglos. Pero para comprender adecuadamente el juicio —cualquier juicio— se requiere un contexto. ¿Qué tipo de sociedad era la Atenas clásica de aquel tiempo? ¿Cómo funcionaba? ¿Qué había logrado? ¿Cuáles eran sus esperanzas y sus temores? ¿Quiénes eran sus héroes y sus villanos? Necesitamos esbozar, por lo menos en líneas generales, los aspectos pertinentes de los sistemas político y legal atenienses de la época clásica. Un esbozo así bastaría para mostrar el grado de imbricación existente entre ambos. La Atenas clásica era una democracia radical —la más radical, en ciertos aspectos, que haya visto el mundo—, y los tribunales actuaban a menudo como un medio más para el ejercicio del poder por el pueblo. El término que significa «pueblo» en griego antiguo es *démos*; así pues, junto con el ideal democrático, los atenienses nos dieron la palabra «democracia», el «gobierno del pueblo».

El autor de la obra del siglo IV a. C. conocida como *La constitución de los atenienses* (Aristóteles o, más probablemente, uno de sus alumnos) no era un entusiasta de la democracia y aceptaba a regañadientes[1] que el pueblo solo tiene un control pleno de la constitución cuando controla los tribunales. Los tribunales populares habían conseguido el poder total en la década del 460, cuando se les asignó la tarea de evaluar la idoneidad de los cargos políticos antes de que ocuparan sus puestos y de juzgar, además, su actuación al concluir su año en el puesto; en el año 415, los tribunales veían también causas en que el demandado era acusado de haber presentado en la Asamblea alguna propuesta inconstitucional.

Pero esos poderes no fueron los únicos factores que politizaron los tri-

bunales de justicia; la increíble y permanente competitividad de la sociedad ateniense de clase alta contribuyó también a ello por la frecuencia con que las rivalidades políticas llegaban hasta los tribunales. La competitividad en los juicios era un hecho reconocido: la palabra habitual del griego antiguo para designar un litigio era *agón*, que significa literalmente «competición». Los tribunales eran palestras donde se dirimían en circunstancias más civilizadas lo que en otros tiempos habrían sido enfrentamientos hostiles. Cualquier proceso podía convertirse en un escenario de representación política para uno de los litigantes o para ambos.

Esto significa también que la atribución (bastante confusa) por la que Platón achaca motivos personales[2] a cada uno de los acusadores de Sócrates sea perfectamente verosímil. Dado que todo el que lo deseara podía actuar en nombre de la ciudad en conjunto e incoar un proceso por una amplia gama de cargos, incluido el de impiedad, era de esperar que intervinieran motivos personales: «Los datos con que contamos —concluye Danielle Allen— revelan que, normalmente, los atenienses solo presentaban una demanda en los casos en que eran víctimas o estaban personalmente implicados en el asunto juzgado. El corpus de discursos conservados aporta solo cuatro casos en los que un acusador afirma actuar puramente como actor público desinteresado».[3] Así pues, era característico que, en una causa, el acusador comenzara afirmando que, como buen ciudadano de la comunidad, sus agravios personales coincidían con un daño causado a la ciudad. Estas generalizaciones tuvieron, como se demostrará, enormes repercusiones en el juicio contra Sócrates.

LA CONSTITUCIÓN ATENIENSE

En el momento del juicio contra Sócrates, en el año 399, la población de Atenas rondaba los 220.000 habitantes: 120.000 ciudadanos (hombres, mujeres y niños), treinta mil «metecos» (residentes no atenienses) y setenta mil esclavos. De ellos, solo los treinta mil ciudadanos varones, aproximadamente, tenían derechos políticos plenos; en el pasado, algunos admiradores de la democracia ateniense tendieron a minimizar el hecho de que era una sociedad esclavista y que la ciudadanía plena estaba limitada.

Como en la mayoría de las sociedades, las diferencias entre los ingresos de los atenienses de la Antigüedad eran enormes. Ellos solían hablar en términos generales de los «ricos» y los «pobres»; los «ricos» eran realmente ricos, pero la palabra «pobre» se aplicaba (hay que decir que quienes lo hacían eran normalmente los nuevos ricos) a cualquiera que tuviese que ganarse la vida trabajando en vez de pagar mano de obra y generar riqueza con la plusvalía. Por decirlo de manera más precisa, entre los treinta mil ciudadanos plenos, había unos mil doscientos sumamente ricos, sujetos a la prestación de «liturgias» (donaciones al Estado en lugar de impuestos, obligatorias y habitualmente *muy* costosas, como, por ejemplo, la financiación de festivales religiosos o de un barco de guerra durante un año); por debajo de esta clase había unos tres mil hombres con propiedades lo bastante extensas como para no tener que trabajar o preocuparse mucho (en tiempo de paz, en cualquier caso), poder especular con su capital y ocupar un espacio cercano a los márgenes de la frontera litúrgica, además de otros tres mil con ingresos suficientes, procedentes de fuentes diversas, como para estar sujetos a alguna contribución de urgencia (*eisphorá*) impuesta por el Estado, especialmente en tiempos de guerra; detrás de ellos se hallaban unos catorce mil pequeños labradores y comerciantes cuyos ingresos les permitían servir como hoplitas —infantería pesada—, a quienes se exigía aportar armas y armadura cuando eran llamados a prestar servicio activo; finalmente había unos nueve mil *thétes* —campesinos con pequeñas tenencias, jornaleros circunstanciales y trabajadores de baja categoría—. La Guerra del Peloponeso, librada de manera intermitente desde el 431 hasta la derrota de Atenas, en el 404, arrasó las dos últimas clases de ingresos y redujo también el número de esclavos —por muerte o porque les había dado la oportunidad de huir—. El conjunto de la población se había reducido a 220.000 habitantes de los 335.000 existentes al comienzo de la guerra.

A pesar de las pretensiones igualitarias de la democracia y de su promesa de que todos, por más pobres que fueran, podrían participar en los asuntos de la ciudad, el desempeño de una función importante exigía dinero. Aunque se podían obtener extras (como algún que otro soborno del extranjero, o el botín para quienes habían sido elegidos generales y capitaneaban con éxito una campaña), la mayoría de los cargos políticos no estu-

vieron remunerados hasta finales del siglo v y eran ocupaciones de pleno empleo. Estos trabajos se vieron facilitados por el pago de dinero a quienes los desempeñaban, pero también por el reconocimiento de un rango en la sociedad y, sobre todo, por la existencia de un círculo más o menos leal de amigos y personas dependientes. Hacía mucho tiempo que la cultura aristocrática se apoyaba en esa clase de redes, tejidas en parte por una tradición de matrimonios endogámicos entre miembros de un clan o de clanes distintos, y también, en parte, por medio de donativos bien calculados. Durante una gran parte del siglo v a. C., los cargos políticos importantes estuvieron en manos de aristócratas adinerados, e, incluso cuando este monopolio se debilitó, solo fueron sustituidos por los nuevos ricos.

Las redes prosperaban en función de la *cháris*, una palabra imposible de traducir, pues significa al mismo tiempo un «favor» y el sentimiento de gratitud suscitado por él. Se refiere a la reciprocidad que regía la mentalidad tradicional griega en muchos ámbitos de la vida, y sería un tanto demasiado tosco parafrasearla con la expresión: «Favor con favor se paga». La *cháris* podía ir más allá de los grupos de parentesco y otras alianzas: un político rico podía dotar, por ejemplo, a la ciudad con un parque para ganarse el favor de la gente corriente; a cambio, esperaba que apoyaran su carrera política. El favoritismo y una acusada falta de interés por el altruismo fueron dos de las consecuencias de la práctica política de los atenienses. Los políticos aparentaban, al menos, tener motivos altruistas, pero el favoritismo era reconocido sin tapujos, y la mayoría de la gente no lo consideraba inmoral.

Los amigos eran importantes, sobre todo, porque en la antigua Atenas no existían los partidos políticos; había programas lanzados por particulares, que se desvanecían cuando el individuo en cuestión fallecía o perdía influencia. El programa de una persona podía, por supuesto, parecerse al de otra, pero, aun así, no tiene mucho sentido hablar de *partidos* políticos, con toda la maquinaria, ideología y perduración que conlleva esa palabra. El fenómeno de que un político cambiara de opinión, incluso sobre cuestiones fundamentales como la guerra y la paz, o sobre si el poder debía estar en manos de la gente corriente o en las de una élite, era más conocido en la antigua Atenas que en cualquier Estado organizado en función de criterios políticos de partido. Lo que los políticos promovían por encima

de todo no era tanto un programa cuanto a sí mismos, como estadistas o como personas capaces de resolver un problema. Las propuestas se abrían camino gracias a la red básica de un individuo o mediante alianzas temporales con otros políticos (y con sus redes), que aprobaban una propuesta particular o a quienes se podía convencer para que lo hicieran. Podemos imaginarnos el caleidoscópico flujo y reflujo de esa clase de alianzas y las negociaciones entre bastidores. Hasta muy entrado el siglo V no hubo un servicio público digno de tal nombre ni comisiones y subcomisiones permanentes que velaran porque el gobierno funcionase con relativa fluidez. La amistad era la vía para hacer las cosas.

Nada muestra con más claridad el carácter individualista de la política ateniense que la extraordinaria institución del ostracismo. Una vez al año, desde que Clístenes sentó los cimientos de la democracia en el 508, el pueblo tenía la opción de mandar al destierro a un hombre prominente por un máximo de diez años —no porque hubiese cometido un delito (con lo cual, sus fincas y propiedades no eran confiscadas mientras se hallaba fuera), sino solo porque se le consideraba una amenaza para la estabilidad de la democracia, en especial a consecuencia de alguna acerba rivalidad con un adversario aristócrata—. Una vez tomada la decisión de imponer un ostracismo, la hostilidad entre los políticos más poderosos se volvía febril, pues cada cual procuraba dirigir el foco de la atención hacia otro individuo, apartándolo de sí mismo. Luego, llegado el día, cada ciudadano asistente escribía sobre un cascote de cerámica (*óstrakon* en griego) el nombre de la persona cuyo alejamiento deseaba, o utilizaba un fragmento previamente grabado. Si contemplamos el ostracismo como un vestigio de la práctica prehistórica de hacer del rey un chivo expiatorio (y, a veces, darle muerte), los *óstraka* eran maldiciones virtuales pronunciadas por gente corriente contra sus dirigentes. Aunque la posibilidad se presentaba todos los años, la Asamblea debía votar antes la realización de un ostracismo, y a lo largo de la jornada había que introducir un mínimo de seis mil votos; pero, efectuada la votación, la persona que había obtenido más votos en contra era desterrada.

La propia existencia de la institución del ostracismo muestra que la gente era consciente de las tensiones provocadas por el hecho de que, por un lado, necesitaban la continuidad, la profesionalidad y los contactos (tanto en el interior como en el extranjero) aportados al gobierno por indi-

viduos ricos y ambiciosos, mientras que, por otro, debía ponerles freno. Sería de esperar que los miembros de la élite, que tenían el poder político, hubiesen impuesto gradualmente a la comunidad sus propios planes; aunque resulte notable, no fue así. Una de las grandes virtudes de la democracia ateniense, en cuanto democracia auténtica, era que la población en general había hallado medios para controlar a la élite e, incluso, para servirse de su formación intelectual, su riqueza y su rango social con fines democráticos. En términos generales, el sistema funcionaba bien; la democracia ateniense se desarrolló más o menos sin obstáculos durante la mayor parte de su historia de casi dos siglos, con breves interrupciones en los años 411 y 404-403 (fue liquidada en el 322 a.C., tras una sublevación fracasada contra el dominio de Macedonia), y encontró un buen terreno medio entre el caos de las rencillas aristocráticas y un consenso colectivista totalitario.

Aunque reconocía la necesidad de una élite dirigente, pues las iniciativas parten de los individuos, el pueblo se reservó el derecho a decidir qué iniciativas debían ponerse en práctica, y dictaba cuál era el contenido aceptable o inaceptable de los discursos que se escuchaban en la Asamblea y en los tribunales. La amenaza omnipresente de sus tribunales obligaba a los funcionarios a ser transparentes y responsables e imponía a los ricos cargas fiscales de diversos tipos. Era casi imposible que un solo individuo alcanzara la clase de poder que varios presidentes rusos (por poner solo un ejemplo destacado) se han otorgado en nuestros tiempos. Casi todos los cargos políticos se cambiaban anualmente, y algunos (como el de miembro del Consejo) no podían desempeñarse de manera consecutiva o más de dos veces en la vida; la mayoría de los puestos no eran individuales sino que estaban ocupados por varios miembros pertenecientes a una comisión; pero, sobre todo, se asignaban por sorteo.

Los únicos cargos electos eran los de las juntas de generales y funcionarios de la hacienda pública (pues se suponía que requerían una pericia especial), mientras que todos los demás eran escogidos por sorteo (aunque, en el caso del Consejo, la lotería se aplicaba a un contingente elegido de antemano). En el siglo v, la mejor manera de ocupar durante mucho tiempo una posición destacada consistía en utilizar el generalato como si se tratara de un puesto político (sobre todo porque el cargo podía ejercerse varios años seguidos) o en soslayar, sin más, el sistema si se era un orador

notable capaz de influir en la Asamblea, aunque no se ocupara ningún puesto oficial. Pericles, por ejemplo, aprovechó varios mandatos sucesivos como general para fundamentar su poder en Atenas en las décadas del 440 y 430, mientras que después de él fue mucho más común recurrir a la destreza retórica con el mismo fin —hasta el punto de que la palabra griega que significa «orador público», *rhétor*, acabó teniendo el sentido de «político profesional»—. No obstante, estrictamente hablando, según dice Harvey Yunis, «los *rhétores* atenienses no pertenecían a una categoría profesional y no constituían una clase cerrada o reconocida; no ejercían un cargo ni tenían una posición legal o un poder formal más allá del derecho a defender una política particular; no disfrutaban de prerrogativas especiales y, oficialmente, se hallaban a la par de todos los demás ciudadanos dentro y fuera de la Asamblea; no eran dirigentes de partidos o facciones cuyo apoyo pudiesen invocar; y tenían que persuadir al *démos* cada vez que subían al estrado para defender unas medidas o impulsar una propuesta».[4] El sistema estimulaba la demagogia.

El control más importante para poner freno a la posibilidad de que un individuo alcanzara un poder excesivo era, simplemente, el hecho de que la Asamblea constituía el brazo ejecutivo del gobierno. A la Asamblea podía asistir cualquier ciudadano varón de más de veinte años, aunque en la práctica, dado que muchos ciudadanos vivían demasiado lejos (sobre todo antes de la existencia de buenas rutas) o estaban ocupados en algún otro menester, era raro que acudiesen más de cuatro mil personas, al menos hasta que la ciudad se abarrotó de refugiados durante los años de guerra y hasta que la Pnyx (el lugar de reunión) se amplió hacia el año 400 y se introdujo un pago por asistencia. La Asamblea se reunía por lo menos diez veces al año, aunque entre las sesiones preceptivas se podían convocar reuniones en casos de urgencia. Algunas cuestiones se planteaban con regularidad y de forma recurrente, como, por ejemplo, las previsiones para el suministro de grano; otras, como el ostracismo, se proponían una vez al año. Por lo demás, el orden del día para cada reunión de la Asamblea era preparado por el segundo organismo principal de la administración, el Consejo, formado por quinientos hombres de más de treinta años, cincuenta por cada una de las diez tribus a las que pertenecían los atenienses con fines administrativos.

El Consejo se reunía cada día y constituía, de hecho, el gobierno diario de Atenas. Controlaba las finanzas del Estado supervisando las comisiones pertinentes, negociaba con Estados extranjeros y recibía a sus representantes, escuchaba peticiones de los ciudadanos atenienses y desempeñaba ciertas funciones judiciales. Pero su tarea más importante estaba relacionada con la Asamblea: debatía y preparaba el orden del día de ésta, adjuntaba sus recomendaciones a cada punto de dicho orden, contaba los votos emitidos y se encargaba de que se cumplieran decisiones adoptadas (en función de su autoridad sobre las diversas comisiones y subcomisiones de la burocracia). Daba a conocer los asuntos que iban a tratarse en todas las reuniones ordinarias de la Asamblea y tenía derecho a convocar reuniones extraordinarias en caso de necesidad. La Asamblea no podía debatir un asunto que no se hallara en el orden del día preparado por el Consejo, pero podía insistir en que se incluyera algún punto en el de la siguiente Asamblea.

Para evitar que los quinientos miembros del Consejo se hallaran ocupados inoportunamente durante todo el año (a pesar de que se les pagaba una pequeña asignación diaria), el año del Consejo estaba dividido en diez pritanías (periodos de tiempo ligeramente variables), una por cada tribu. Durante su pritanía, los cincuenta hombres de la tribu correspondiente estaban de servicio toda la jornada e informaban al pleno del Consejo en su siguiente reunión; los presidía uno de ellos, elegido diariamente por sorteo, que se convertía ese día en el jefe del Estado ateniense, jefatura simbolizada por su custodia del sello de la ciudad (cuyo emblema —¿una lechuza?, ¿la diosa Atenea?— no pasa de ser mera conjetura) y de las llaves de los templos donde se conservaban los tesoros y archivos estatales. Dado que cualquier ciudadano varón adulto podía ser miembro del Consejo, y ésa era la mejor manera de recibir una formación acerca de los sistemas políticos de la ciudad, esta circunstancia garantizaba a su vez la existencia de una asamblea politizada, pues quienes actuaban como consejeros asistían también a la Asamblea. A juzgar por los discursos registrados por los historiadores, los labriegos y campesinos que asistían a la Asamblea eran personas dotadas de sutileza política —capaces de asimilar, por poner un ejemplo, un comentario de *El País*, y no solo del *Marca*.

Una de las características notables de la democracia clásica ateniense

era el grado de implicación de la gente de todos los niveles sociales en la gobernación del Estado. Cada año se reclutaba a seis mil ciudadanos como contingente del que extraer el personal para formar los jurados de los tribunales; otros setecientos, aproximadamente, eran miembros de comisiones o realizaban tareas de mayor prestigio; había quinientos miembros del Consejo; y el número de quienes asistían a cada reunión de la Asamblea era de varios miles (aunque, dada la naturaleza de las cosas, solo muy pocos hablaban en una reunión determinada, mientras que los demás escuchaban, aplaudían o interrumpían al orador). Si contamos los festivales religiosos como actividades políticas —como lo habrían hecho los griegos, pues uno de los deberes cívicos de la gente era mantener una buena relación entre los dioses y la ciudad—, podemos incluir a los miles que llenaban las calles o el teatro durante las grandes celebraciones festivas que habían hecho famosa a Atenas. El Estado se sustentaba con las aportaciones de personas ricas que mantenían su flota y financiaban sus espectaculares festejos —y que se sentían, en general, orgullosas de hacerlo—. Todos los ciudadanos se hallaban, además, en situación de reserva desde los dieciocho años hasta los sesenta para servir en el arma de ejército apropiada a su condición social y su fortuna: los muy ricos, en la caballería; los de ingresos medianos, en la falange de hoplitas; y los pobres, como remeros en la flota. Su prosperidad futura dependía directamente de sus propios esfuerzos, pero no podrían haber dedicado tanto tiempo a los asuntos públicos si Atenas no hubiera sido una sociedad esclavista y rica.

EL SISTEMA LEGAL ATENIENSE

Los sistemas legales son portadores de valores; ofrecen una buena vía para entender los valores de una sociedad. El sistema legal de la Atenas clásica no puede menos de parecernos un tanto extraño, dada nuestra manera de pensar, pero, por suerte, estamos dejando ya atrás la tendencia a condenarlo, sin más, por sus «deficiencias» al cotejarlo con determinados criterios modernos. Sería preferible contemplarlo como un sistema que funcionaba de acuerdo con sus propias luces y como un intento genuino de aportar justicia social a una comunidad, salvaguardar su bienestar, obligar a sus

dirigentes a rendir cuentas, y poner el poder judicial en manos de la mayoría. No deberíamos esperar que fuera mejor de lo que pudo ser: se hallaba en un estadio de transición entre el tipo de justicia primitiva en la que se llega a un arreglo mediante algún acuerdo flexible entre las partes interesadas, y otro sistema más rígido y desarrollado en el que el arreglo se alcanza por referencia a las formulaciones de un código legal establecido. Los atenienses conservaban un grado de flexibilidad o vaguedad superior al que hoy nos resultaría cómodo, y en vez de depender de profesionales del derecho confiaban más o menos totalmente en ciudadanos que se sentían concernidos.

Al hablar del derecho ateniense antiguo, los estudiosos dicen que era «procesal», en vez de «sustantivo». Refiriéndonos al caso más significativo para el presente libro, en la medida en que nos es posible reconstruir la legislación ateniense sobre la impiedad, su formulación sería la siguiente: «Si un hombre es culpable de impiedad, deberá ser juzgado en el tribunal del arconte rey y podrá ser condenado a muerte o confiscación de sus bienes. Cualquier ciudadano que lo desee podrá entablar el proceso». Aquí se hace hincapié en lo procesal, pues el foco se sitúa en la acción legal que va a emprenderse, y la «impiedad» no está definida sustantivamente. Pero aunque muchas leyes atenienses solían estar formuladas de ese modo, en forma de amenazas, había ámbitos del derecho (como el derecho de propiedad y el familiar) en los que las definiciones claras eran más esenciales y se resaltaba en grado muy superior el componente sustantivo.

Delitos como el de impiedad, que se suponía afectaban a la comunidad en conjunto y transgredían el código ético comunitario, no consignado en general por escrito, se mantenían vagos precisamente porque era la propia comunidad la encargada de iniciar la acción judicial (a través de uno o dos ciudadanos concernidos) e interpretar y aplicar su código ético al pronunciar un veredicto y decidir una pena. Así pues, dentro de unos límites muy amplios, la interpretación de un delito particular podía cambiar de un caso a otro, dependiendo de cómo lo juzgaran los propios dicastas. Nadie, por supuesto, podía dudar de que ciertas acciones, como desfigurar las caras de las estatuas de los dioses o robar propiedades sagradas, constituían actos de impiedad; pero, fuera de esas situaciones esenciales, las cosas no tardaban en resultar borrosas. Podemos avanzar algo en la reconstrucción del jura-

mento tomado a los dicastas:[5] además de lo que sería de esperar en materia de imparcialidad y otros asuntos por el estilo, se preveía que cada cual votara de acuerdo con su sentimiento de la justicia en casos en los que dicho sentimiento no estaba guiado por ninguna ley sustantiva. De ahí que, de vez en cuando, se calificara a los dicastas de *hacedores*, más que de *intérpretes*,[6] de las leyes.

No existía la figura del fiscal; en la mayoría de los casos en que se consideraba que se hallaba en juego el bien público, cualquier ciudadano podía llevar a otro ante los tribunales. Lo más curioso de todo ello es que, incluso para los delitos más graves, como el de asesinato, el Estado no ofrecía ninguna ayuda; si ningún individuo decidía presentar una demanda, el caso no llegaba a los tribunales. La principal corrupción del sistema fue que acabó convirtiéndose en una palestra para dirimir venganzas personales. Un caso podía reabrirse presentando una acusación contra uno de los testigos de la parte contraria, pero, citando a Josiah Ober, lo más normal era que «el acusador de un proceso, insatisfecho con la absolución dictada por un jurado, presentase cargos contra la misma persona por el mismo delito, pero ante un jurado distinto, recurriendo a un tipo de acción diferente. De manera similar, un acusado convicto podía prolongar el proceso convirtiéndose en acusador».[7] En el siglo IV, Demóstenes y Esquines pasaron la mayor parte de una década intentando destruir cada cual la carrera del otro mediante una serie de pleitos malintencionados, cuando la cuestión real entre ellos era cómo percibían la amenaza macedónica —y quién iba a ser el principal estadista de Atenas.

En los últimos años del siglo V se llevó a cabo un prolongado intento de depurar la situación, pero hasta entonces las leyes habían ido surgiendo de forma fragmentaria, sin una protección adecuada frente a contradicciones y vaguedades. Las leyes escritas eran idealizadas como igualitarias,[8] pero, en la práctica, la tradición, las habladurías y otros factores desempeñaban una función no menos considerable en el procedimiento legal. Los precedentes se reconocían, si acaso, como un factor débil cuya apariencia superficial era más importante que el examen de las razones para que un jurado anterior hubiese llegado a una decisión determinada. A los oradores les resultaba fácil basar sus argumentos en versiones e interpretaciones sesgadas de las leyes atenienses con la esperanza de que los dicastas no percibie-

ran su tendenciosidad. Las leyes, en especial las formuladas en términos vagos, se contemplaban más bien como una especie de pruebas utilizadas a modo de instrumentos de persuasión que como el sistema de regulaciones que debía servir de base para llegar a un veredicto.

Los tribunales se interesaban poco por lo que nosotros reconoceríamos como pruebas válidas o pertinentes. En primer lugar, en Atenas no había nada ni remotamente parecido a una fuerza policial; la recogida de pruebas era cosa de los propios litigantes, e incluso ellos no estaban obligados siempre[9] a presentarlas durante la vista. En segundo lugar, no existía la posibilidad de repreguntar a los testigos o a la parte contraria en el tribunal (a pesar de lo que Platón y Jenofonte han podido dar a entender en sus versiones de la defensa de Sócrates). Las pruebas se presentaban, principalmente, mediante un intercambio de discursos pronunciados por ambas partes, y eran habitualmente de carácter circunstancial, del tipo de la siguiente pregunta: «¿Acaso es probable que yo, una persona anciana y débil, haya asaltado a un tipo joven y fornido como éste?».

En muchas clases de casos, uno podía decir de su adversario o sus antepasados y amigos las cosas más insultantes o cargadas de segundas intenciones —justamente, el tipo de táctica que Sócrates se negó a utilizar en sus discursos de defensa—. Entre las acusaciones más populares estaban la de atribuir al contrario un origen extranjero o servil, una condición social baja o un comportamiento sexual aberrante. Apenas era necesario demostrar estas difamaciones, que se aducían al margen de si eran o no estrictamente pertinentes para el caso. En cambio, el que hablaba se presentaba a sí mismo como el auténtico portador de las características atenienses más nobles y valiosas. Comparemos esto con el relativo aislamiento de los modernos tribunales democráticos, donde (en una situación ideal) *solo* se juzga el caso en cuestión, sin que importe cuál haya sido el comportamiento de los litigantes en el pasado; el hecho de que el acusado necesite un afeitado y un corte de pelo debería ser completamente improcedente, desde nuestro punto de vista, para la cuestión de si ha cometido o no el delito por el que se halla ante el tribunal, pero para los dicastas de la antigua Atenas era estrictamente procedente.

No había un juez que aleccionara a los dicastas, hombres sin formación elegidos al azar entre un cuerpo de ciudadanos y que debían decidir por sí

solos cuestiones tanto de hecho como de derecho. La interpretación precisa de asuntos legales sutiles habría requerido un gremio de especialistas cuya propia existencia habría restado carácter democrático a los tribunales. Lo más probable era que los dicastas se dejaran persuadir por el orador más impresionante o por aquel que les resultaba más simpático por otras razones (como la utilidad política que pudiera tener para ellos en un futuro próximo). De ahí que los oradores tendieran a eludir cuestiones complejas en unos discursos que eran teatrales (en sentido literal: entre la oratoria forense y la trágica se daban influencias recíprocas) y combativos y en los que, en vez de recurrir a un planteamiento desapasionado y estrictamente legal, se incluía todo un cúmulo de asuntos ajenos al derecho con el objetivo deliberado de apelar a las emociones de los jurados. Los malos oradores se hallaban en una tremenda desventaja; quienes lo necesitaban y podían permitírselo, tenían la posibilidad de recurrir a escritores profesionales de discursos.

El número de jurados era elevado para reducir la posibilidad de soborno y porque se suponía que representaban a la democracia, pero su gran tamaño podía propiciar la irresponsabilidad. Cuando un jurado está formado por doce personas, cada una de ellas se dará cuenta, inevitablemente, de que su voto influye de manera sustancial; esto no vale para un jurado cuya cifra de miembros se cuenta por centenares. Además, aunque los dicastas estaban obligados a alcanzar un veredicto, no lo estaban a decir cómo lo habían acordado. Al final de la jornada, la decisión de los dicastas era definitiva. No existía el derecho de apelación, pues los dicastas eran ya una asamblea del pueblo soberano de Atenas: ¿a qué otra instancia se podría apelar?

Una singularidad del sistema era que permitía a individuos sin escrúpulos hacer dinero amenazando con llevar a alguien a juicio. En muchos casos la persona amenazada abonaría un pago extrajudicial al chantajista para evitar el engorro de un pleito o por temor a perder más si el caso llegaba a los tribunales; incluso personas inocentes se sentían tentadas a pagar, pues la accesibilidad del sistema permitía acusar a alguien de un delito que ni siquiera había cometido si se trataba de un individuo impopular o si su oponente había impresionado a los dicastas. Estos chantajistas recibían el nombre de «sicofantes». La palabra tenía un origen curioso: desde

comienzos del siglo VI había sido ilegal exportar fuera del territorio ateniense todo tipo de productos alimenticios, excepto los olivareros; la especulación no era permisible, pues los atenienses necesitaban todo cuanto podía producir la tierra. Si un conciudadano denunciaba a otro como contrabandista de higos, era un *sykophántes*, alguien que iba «contando cuentos sobre higos»; si entre sus objetivos se hallaba el de congraciarse con las autoridades, se hallaba más cerca de ser un sicofante en el sentido moderno de la palabra («calumniador», según el DRAE). Los sicofantes eran un auténtico incordio en la antigua Atenas, y periódicamente se tomaban medidas para ponerles coto, pero su comportamiento era una consecuencia inevitable de la falta casi total de una fuerza de policía, del sistema por el que los ciudadanos individuales actuaban como fiscales, y de las recompensas que se otorgaban a los acusadores si tenían éxito en casos relacionados con delitos en los que se creía que estaban en juego los intereses del Estado.

Lo que estimulaba todos estos rasgos esenciales del derecho ateniense era que la actuación de los tribunales se consideraba expresamente parte del funcionamiento de la democracia en conjunto; de ahí que los límites entre los asuntos judiciales y el resto de la vida política de la comunidad pudieran ser sutiles (además, las causas llevadas ante los tribunales solían ser vistas, en cualquier caso, en lugares más o menos públicos donde los espectadores eran bienvenidos). En una democracia moderna, los poderes legislativo y judicial del gobierno son, o se suponen, independientes, de modo que pueden actuar como elementos de control mutuo; en la antigua Atenas, ambos estaban unificados en la gente corriente. Una consecuencia importante de ello era que los dicastas tendían a emitir sus fallos con criterios conservadores: el espíritu de la ley era tan importante como la letra (si es que había una «letra»), y el derecho estaba animado fundamentalmente por un deseo de preservar la comunidad. Este estado de cosas es un reflejo fiel del carácter capcioso de la palabra griega que designa la ley: *nómos* significa no solo «ley» sino también «costumbre» o «convención» —la manera en que una sociedad determinada aborda tradicionalmente las cosas.

El politólogo John Wallach resume sucintamente las conclusiones necesarias:

> Los criterios atenienses sobre culpabilidad no eran de naturaleza plenamente legal, o al menos no lo eran tal como lo entendemos nosotros. Dado que su concepción de la legalidad incluía la conformidad con todo lo que se entendía por *nómoi* —las promulgaciones legislativas, su legado constitucional y las costumbres sociales sancionadas—, la culpa por violar esas leyes podía definirse de manera mucho más vaga que como se hace en las salas de audiencia contemporáneas de Occidente, donde la línea entre imputaciones políticas y legales está trazada con firmeza,[10] o al menos se supone que lo está.

Sea cual sea la ruta por la que nos acerquemos al derecho ateniense, acabará llevándonos antes o después a la misma constatación: aquellos aspectos que podríamos ver como defectos son, precisamente, los que le permitieron ser un poderoso instrumento de la democracia.

3
EL CARGO DE IMPIEDAD

Todos los juicios celebrados en Atenas por acusaciones de tipo social, como la que hubo de afrontar Sócrates, eran potencial o evidentemente políticos. Las corrientes subterráneas y las intenciones solapadas constituían un fenómeno habitual, y esas corrientes tenían carácter político, al menos en el sentido que era a los dicastas a quienes correspondía decidir no solo si el acusado era culpable del delito concreto del que se le acusaba, sino también si era un buen ciudadano, y si lo más útil para la ciudad sería condenarlo o absolverlo. La «impiedad» era, exactamente, la clase de cargo mal definido que dejaba al desnudo el tejido del sistema legal ateniense. La vaguedad de su definición lo situaba plenamente entre los tipos de imputaciones en las que se esperaba, y hasta se exigía, que los dicastas evaluaran a la persona tanto como al delito.

Eso es lo que hallamos en otros juicios por impiedad de los que tenemos noticia (muy pocos y, por lo general, con escasísimos detalles). En fechas posteriores del siglo IV, al menos otros dos filósofos residentes en Atenas —Aristóteles de Estagira y su mano derecha, Teofrasto de Ereso— fueron amenazados con juicios por impiedad, cuando todo el mundo sabía que la verdadera cuestión era que se habían mostrado partidarios del gobierno de los macedonios en Atenas. Aristóteles huyó de la ciudad y, en una clara referencia al juicio contra Sócrates, bromeó[1] diciendo que se marchaba para evitar a los atenienses ser injustos con la filosofía por segunda vez. Teofrasto, cuyo caso llegó a los tribunales, fue absuelto.

En las mismas fechas, más o menos, del juicio contra Sócrates, hubo en Atenas otros procesos por impiedad, dos de los cuales, el de Andócides y el de Nicómaco, tuvieron una relevancia similar. Al haberse celebrado, posiblemente, nada menos que seis juicios por impiedad en el intervalo de uno

o dos años, algunos estudiosos han llegado a la conclusión de que por aquel entonces se produjo una reacción conservadora, pero la irregularidad de nuestros conocimientos acerca de los juicios atenienses y el minúsculo porcentaje de los que tenemos noticia hacen que se trate de una conclusión insegura. Nos llevaría demasiado lejos examinar con cierto detalle los otros dos juicios sobre los cuales poseemos un buen conocimiento, pero Andócides de Cidateneo era un hombre con un pasado político extremadamente dudoso desde un punto de vista democrático y con muchos enemigos en Atenas; más adelante examinaremos con mayor detalle el escándalo en que fue descubierto en el año 415 a. C., pero, para nuestro objetivo actual, basta con que aceptemos la opinión general de los especialistas,[2] según los cuales sus acusadores pretendían saldar cuentas políticas pendientes.

En cuanto a Nicómaco, los datos sobre el caso son oscuros, y la debilidad del discurso de acusación conservado[3] no ayuda nada al intento de alcanzar alguna claridad. Es evidente que era un hombre de considerable talento, pues ascendió de la condición de esclavo del Estado a miembro de la junta encargada de poner orden en las leyes atenienses en el año 410 —un puesto de cierto poder político—. Entre otras cosas se le acusó de introducir innovaciones que habían provocado el abandono de ciertos ritos religiosos en detrimento del pueblo ateniense. En el desarrollo del discurso, su acusador le imputó también varios tipos de comportamiento antidemocrático. Así pues, en ninguno de esos dos casos sería seguro excluir la clase de intenciones solapadas que permitían celebrar juicios por impiedad. Se piensa, incluso, que una acusación de impiedad podría equivaler a un proceso por «actividades antiatenienses»: no hay duda de que, según señala Stephen Todd, «una proporción sorprendentemente elevada de juicios por impiedad conocidos revela, tras someterlos a examen, unos planteamientos políticos sorprendentemente poderosos».[4]

El corolario de todo ello es que el pueblo ateniense tenía cierto grado de poder para abordar asuntos religiosos, incluidos aquellos que en la actualidad pertenecerían al ámbito exclusivo de un sínodo de clérigos, considerados especialistas en esas materias. Sin embargo, en la Atenas clásica, como la religión era en gran parte no dogmática, el sacerdocio no constituía una vocación sino un cargo que, en general, se heredaba o se obtenía por sorteo. Los sacerdotes solían cuidar de un santuario de manera inter-

mitente y, a menudo, durante no más de un año, y se preocupaban de que los ritos fueran ejecutados de manera adecuada (por ellos mismos o por alguna otra persona). Los sacerdotes y las sacerdotisas no se sentían apenas responsables del bienestar de su «grey»: la labor de garantizar que el canal de buena voluntad que corría desde los dioses hasta los ciudadanos se mantuviera abierto era función del pueblo reunido en asamblea, como también lo era la de autorizar la construcción de edificios sagrados o la de introducir cultos nuevos. Los dioses intervenían tan íntimamente en la vida pública ateniense (social y política) que la misión de garantizar su benevolencia competía a quienes eran los máximos responsables de la población ateniense.

¿Dónde encajaba Sócrates en todo esto? Según nuestros criterios, Atenas era una ciudad relativamente pequeña y dependía de varios mecanismos de control social propios de esa clase de ciudades, como las habladurías y la ridiculización. Sócrates era una persona notoria —feo, hablador y aficionado a la polémica—, y había atraído la atención de los poetas cómicos y de la gente de la calle, o, por decirlo con una palabra ateniense, del Ágora. A pesar de que los dicastas, al ser nominados, juraban tener en cuenta únicamente los cargos presentados contra el acusado e ignorar cualquier otra cosa que supieran o imaginaran de él, es posible que muchos se hubiesen formado ya una opinión acerca de su persona. Veremos lo fácil que habría sido malinterpretar las opiniones religiosas de Sócrates.

LA RELIGIÓN ATENIENSE

Sócrates fue acusado de impiedad, que no debe confundirse con «herejía»: en la antigua Grecia no había un texto sagrado a cuyas disposiciones hubiera que adherirse, ni un cuerpo de doctrina elaborado en el que hubiese que creer, ninguna jerarquía sacerdotal profesional tal como la entendemos hoy, ni libros confesionales en los que un autor ampliaba la ortodoxia o la heterodoxia dando a conocer sus creencias personales. La religión era en buena medida ritualista. Había que realizar determinados actos que, probablemente, implicaban cierta entrega emocional, pero el fondo dogmático era escaso. La práctica religiosa era en gran parte impersonal, pero

constituía una obligación que las personas asumían automáticamente como miembros de una determinada comunidad —la comunidad cívica, la comunidad campesina, la familia y el hogar, los artesanos o los soldados.

El medio principal de comunicación con los dioses era la ofrenda de sacrificios y la oración. La mayoría de estos ritos se basaban en la reciprocidad: o bien se ofrecían donativos a los dioses en espera de una recompensa en el futuro, o bien se les remuneraba por alguna supuesta muestra de buena voluntad. Los sacrificios de animales iban desde un buey a una paloma o una oca: se derramaba sangre y el fuego quemaba la ofrenda y hacía que ascendiese en forma de humo hasta los dioses. Pero se trataba de sacrificios para ocasiones especiales; los cotidianos, ofrecidos en el domicilio, consistían en arrojar un panecillo a la tierra o, quizá, un puñado de grano, o en derramar una libación de aceite, leche o vino.

Las libaciones y los sacrificios solían ir acompañados de oraciones; podía tocarse música y quemarse incienso, en la idea de que lo que agradaba a los seres humanos agradaría también a los dioses. Podían ofrecerse plegarias en todo momento. El orante se dirigía a los dioses con humildad, y en los rezos complejos se esperaba que enumerase varios de sus títulos por cortesía y por el natural interés en asegurarse su atención. También se mencionaba la obligación de la divinidad con quien rezaba, que, al haber sido un devoto leal y tener un buen historial de sacrificios generosos, esperaba a cambio una respuesta del dios a sus oraciones. Los dioses no eran siempre razonables —eran similares a los seres humanos, y al mismo tiempo no lo eran—, pero en los tratos con ellos la gente actuaba como si lo fuesen.

Aparte de los ritos diarios y los realizados en momentos de crisis, como los sacrificios ofrecidos antes de una batalla para comprobar los augurios, el calendario de las ciudades griegas estaba marcado por festejos, unos solo para hombres, otros solo para mujeres, y los más importantes para toda la comunidad, incluidos los niños. El grupo en cuestión, fuera cual fuese, se reunía para celebrar esos festejos, muchos de los cuales consistían en una procesión en la que se podían portar por las calles la estatua del culto y objetos consagrados a la divinidad, además de bailes y cantos de himnos, mientras unos esclavos arreaban a los animales hacia el sacrificio. Unas pocas fiestas incluían espectáculos en los que la población en general asistía

a certámenes atléticos, musicales y teatrales. En la mayoría se celebraban comidas comunitarias; en el mundo griego solo se solía comer carne tras el sacrificio de un animal.

La adivinación era una característica importante de la religión de la Grecia antigua. Si alguien necesitaba conocer el futuro, un estornudo, un sueño, un encuentro casual, un comentario fuera de lugar o el trazo del vuelo de un ave de presa podían ser significativos. Los adivinadores profesionales examinaban el hígado de la víctima de un sacrificio antes de entrar en combate para juzgar si el resultado sería favorable, observaban cómo se curvaba el rabo en el fuego, la rapidez con que se propagaban las llamas, etcétera, y seguían ofreciendo sacrificios hasta que obtenían un augurio favorable. La máxima forma de adivinación consistía en consultar un oráculo. Los dioses ofrecían señales, pero éstas eran ambiguas y difíciles de interpretar. Si un santuario particular resultaba ser bueno en asuntos de interpretación, podía lograr reconocimiento internacional. En el mundo griego, este fenómeno se dio en varios lugares, pero en especial en Cumas en la Italia actual, en Dodona en el noroeste de Grecia, y en Delfos en Grecia central.

Así pues, una persona piadosa era la que realizaba una buena parte de todos estos ritos. Pero los actos rituales se asentaban en un fundamento de creencias mínimas que nunca llegaron a formularse hasta que se vieron amenazadas. Había que creer que los ritos eran eficaces, y esto trajo consigo nuevas creencias: que los dioses pensaban en los seres humanos y que eran más sabios y poderosos que los mortales. Así fue como en la religión griega se introdujeron algunos rasgos morales en el sentido de que ciertos actos se consideraban gratos u ofensivos para los dioses. Los dioses solían interesarse por la justicia y se encargaban de que los malhechores rindieran cuentas tarde o temprano. Deseaban que los seres humanos practicaran la hospitalidad con los extranjeros, fueran amables con sus amigos, cumplieran sus deberes con la comunidad y los padres, y se comportaran con fiereza con sus enemigos; y existía la creencia de que la arrogancia y el exceso acabarían siendo humillados, al menos a la larga.

Lo más fundamental era que la piedad requería también que se creyese en la existencia de los dioses. Existe la posibilidad de que personas sin creencias ni entrega cumplan con los ritos, pero, en la práctica, se suponía

que la fe y las obras se apoyaban mutuamente. La observancia del ritual por parte de alguien indicaba que creía en los dioses, y que esa creencia sustentaba la práctica de los ritos. Esto se refleja, de hecho, en la ambigüedad de los cargos a los que Sócrates hubo de enfrentarse en el tribunal. Según la traducción ofrecida más arriba, la frase central de la declaración jurada decía lo siguiente: «Sócrates es culpable de no reconocer a los dioses en los que cree la ciudad». Pero también podría traducirse así: «Sócrates delinque por no realizar los ritos consuetudinarios destinados a los dioses y reconocidos tradicionalmente por el Estado». Si Sócrates no les rendía culto de la manera prescrita, era también posible que no creyese en ellos; y si no creía en ellos, era difícil que les rindiera culto de la manera prescrita. De ahí que tanto Jenofonte como Platón[5] hablasen como si Sócrates fuera sospechoso de un ateísmo radical.

A pesar, incluso, del fundamento ritual de la religión griega, el ateísmo y el agnosticismo, en el sentido que reconoceríamos actualmente a esas palabras, eran posibles como respuestas a la creencia en la existencia de los correspondientes dioses, en su intervención en la vida de los seres humanos y en la eficacia de los medios para comunicarse con ellos. Los actos de comunicación hacían que los dioses se sintieran felices con las personas y su comunidad. Ésta es la razón de que la impiedad se considerara un delito tan grave. Los dioses cuidaban de Atenas en conjunto, contribuían a su prosperidad en política, bienestar y agricultura, y permitían a sus ciudadanos una razonable esperanza en el futuro mientras éstos realizaran los sacrificios y ritos tradicionales y evitaran la contaminación. Se suponía automáticamente que cualquier catástrofe importante que afectara al Estado en su conjunto se debía al enfado de los dioses. La textura misma del Estado dependía de su buena voluntad, dependiente a su vez de que todo el mundo participara no solo en las festividades públicas de la ciudad, sino también en los ritos domésticos. El patriotismo y la piedad eran inseparables. Sócrates sabía a qué se arriesgaba cuando compareció ante el tribunal acusado de esos cargos. Si las ideas políticas de una persona eran sospechosas, podía ser condenada a muerte por dañar los olivos vinculados a un templo, por no hablar de haber irritado a los dioses tal como lo había hecho él, según la acusación.

AGNOSTICISMO Y ATEÍSMO

El ateísmo, o al menos la falta de fe en los dioses tradicionales, se difundió más ampliamente en el siglo IV a medida que los filósofos desarrollaban sus propias ideas, a menudo de una extraña grandiosidad, acerca de lo divino. Pero en el siglo V a. C., e incluso antes, hubo pensadores que se comportaron como precursores en una época en que la mayoría de los atenienses se sentían menos inclinados a mostrarse flexibles en materia de religión.

Entre los contemporáneos de Sócrates, Protágoras de Ábdera expresó, como es sabido, su agnosticismo[6] diciendo en tono pomposo pero preciso: «Respecto a los dioses, no estoy en condiciones de determinar si existen o no existen. Hay muchos impedimentos para llegar a conocerlo, entre ellos la oscuridad del asunto y la brevedad de la vida humana». El profundo escepticismo de Protágoras preparó el camino para las opiniones expresadas por Pródico de Ceos,[7] según el cual aquellos a los que los seres humanos llaman dioses eran, simplemente, fenómenos naturales o personas importantes (Dionisos no fue, por lo tanto, más que el ser humano inspirado que inventó la viticultura). El filósofo Demócrito de Ábdera[8] negó la inmortalidad de los dioses y sostuvo que la religión se basaba en el miedo. Trasímaco de Calcedonia[9] inventó, al parecer, el poderoso y conocido argumento de que la evidente injusticia del mundo (en el que, por ejemplo, niños inocentes mueren entre grandes sufrimientos) demuestra que los dioses no piensan en nosotros. Diágoras de Melos, un poeta, por lo demás, de escasa relevancia, sostenía que los medios para comunicarse con los dioses eran ineficaces, y huyó de Atenas para no tener que afrontar un juicio por haber revelado algunos de los secretos de los Misterios eleusinos. Diágoras alcanzó tal fama como ateo que el simple hecho de calificar de «melio» a alguien (como denominó Aristófanes a Sócrates[10] en *Las nubes*) equivalía a llamarlo ateo, y sus crímenes fueron recordados durante mucho tiempo.[11]

La frecuencia con que los personajes de obras escritas expresan su ateísmo muestra que esas ideas eran corrientes en Atenas a finales del siglo V. A Eurípides, sobre todo, le gustaba tanto incluir en sus tragedias esas ideas desafiantes que Aristófanes se burló de él por hacerlo y presentó a un vendedor de guirnaldas quejoso[12] porque Eurípides le había hundido casi el negocio, pues nadie las quería ya para celebrar ceremonias religiosas. En

unos versos famosos,[13] el tragediógrafo comienza haciéndonos recorrer el desarrollo de la civilización hasta el momento en que la invención de las leyes ha acabado controlando la anarquía declarada. Pero ¿qué sucede con los delitos secretos?

> Luego, como las leyes impidieron
> a la gente cometer crímenes evidentes y violentos,
> ésta comenzó a actuar en secreto. Creo que fue ése el momento
> en que algunos hombre sagaces e inteligentes
> inventaron para los mortales el miedo a los dioses,
> de modo que los malvados tuvieran algo que temer,
> aunque sus actos, palabras o pensamientos fueran secretos.
> Ésa es, pues, la razón de que introdujeran lo divino, al decirse:
> «Existe dios, y rebosa de vida inmortal.
> Oirá todo cuanto se dice entre los mortales
> y verá todo lo que haces.
> Tus planes malignos, maquinados en silencio,
> serán conocidos por los dioses, pues la inteligencia
> es una de sus cualidades». Con estas palabras
> introdujo aquella fundamental doctrina
> y ocultó la verdad con una ficción.

En otras palabras, la idea de que los dioses existen es una mera invención humana, al igual que la noción de que se preocupan por el linaje del hombre. Por lo tanto, los ritos mediante los cuales intentamos comunicarnos con ellos carecen por completo de sentido. La religión se funda en una mentira deliberada; no es más que un medio de control social y político. Los personajes de Eurípides no se detienen tampoco aquí:[14] otros dudan de la existencia de los dioses basándose en la evidencia de que no vivimos en un mundo regido por dioses justos, o de que, tal como los describen los relatos tradicionales, los dioses actúan de forma inmoral y, por lo tanto, autorizan también las conductas inmorales entre los seres humanos, o de que solo son proyecciones de las necesidades humanas.

Algunos contemporáneos de Sócrates expusieron los argumentos más poderosos contra la existencia de cualquier divinidad o contra la validez del culto, y este hecho acentúa el enigma del juicio al que fue sometido.

Dado que los atenienses estaban claramente dispuestos a tolerar la impiedad en algunos contextos, para saber por qué Sócrates fue llevado ante los tribunales, nos veremos obligados a considerar aspectos más profundos que la acusación de impiedad.

LA PIEDAD SOCRÁTICA

Nunca estaremos absolutamente seguros de poder reconstruir los componentes de las ideas de Sócrates acerca de la piedad. No hay duda de que nuestras fuentes evitaron en cierta medida los posibles terrenos resbaladizos, pues una de sus preocupaciones fue hacer que la ejecución de su mentor pareciera una demencia. No obstante, los autores socráticos se sentían comprometidos a escribir de manera casi objetiva: «¿Qué habría ocurrido si Sócrates hubiese debatido con Eutifrón sobre la piedad fuera de las oficinas del arconte rey? ¿Qué habría dicho en tal caso?». Así pues, podemos utilizar con confianza los datos de Platón y Jenofonte, a pesar de sus limitaciones, sospechando, no obstante, que no reproducen la realidad completa.

Si Sócrates era impío, es posible que no hubiese cumplido sus obligaciones rituales o que hubiese negado alguno o los tres principios fundamentales del culto griego: la existencia de los dioses tradicionales, su implicación en la vida de los seres humanos, y la eficacia del ritual para comunicarse con ellos. Jenofonte dice que Sócrates practicaba sus deberes rituales: «Era evidente que hacía frecuentes sacrificios en su casa, y los hacía a menudo también en los altares públicos de la ciudad».[15] Podemos fiarnos de la palabra de Jenofonte, pues es bastante más probable que Sócrates fuera sospechoso de impiedad por sus creencias y no por sus actos —en otras palabras, que aunque hubiese cumplido con sus deberes rituales, se sospechaba que éstos carecían de sentido para él.

La opinión de Sócrates acerca de los dioses se basaba fundamentalmente en la creencia en que eran buenos siempre y sin excepción. Jenofonte, por ejemplo, expone que Sócrates inventó el argumento del designio: la principal manifestación de su bondad es que han organizado el mundo de tal modo que todo nos es útil a los seres humanos. Ellos nos han dado la luz

del Sol para que podamos ver, y la lluvia para que las plantas puedan crecer y alimentarnos; nos han dado el fuego para que nos caliente los huesos y nos ilumine los caminos, así como para permitirnos desarrollar las artes y los oficios; han hecho nuestros dientes perfectos para trocear la comida, nuestras manos perfectas para realizar destrezas dirigidas a la conservación de la vida, etcétera: el Sócrates de Jenofonte se limita a esbozar[16] cómo querría que pensáramos sobre todas las cosas.

El Sócrates de Platón mostró que la creencia en la bondad esencial de los dioses podía chocar con el pensamiento griego corriente acerca de ellos: «Como la divinidad es buena, no puede ser causa de todo, según se suele decir... A ella, y solo a ella, hemos de considerarla responsable de las cosas buenas, pero la causa de las malas hay que buscarla en otro origen cualquiera y no atribuírsela a la divinidad».[17] En el pensamiento griego normal acerca de los dioses, Apolo, por ejemplo, no era solo la divinidad de la luz y la cultura, sino también el que traía la peste; Posidón provocaba terremotos. No obstante, de la misma manera que ahora nos resulta inconcebible que alguien pueda verse en apuros por hacer hincapié en la bondad de los dioses, también lo resultaba entonces. El propio Homero, el creador de muchas de las ideas de los griegos acerca de los dioses, hace que Zeus se queje[18] en un pasaje de que los seres humanos atribuyen sus problemas a los dioses, cuando, en realidad, son ellos mismos quienes se los causan. Si Sócrates fue culpable de impiedad, esa creencia no es el terreno donde debemos buscarla. En el mejor de los casos, podía considerársele levemente excéntrico en ese aspecto.

Más prometedora parece, en cambio, una de las consecuencias de la creencia de Sócrates en la bondad absoluta de los dioses. Sócrates debió de haber creído también que los relatos tradicionales sobre ellos eran falsos, pues los representaban con comportamientos inmorales —discutían, se peleaban, castraban a sus padres, cometían adulterio, mentían, etcétera—. Y Platón hace que el propio Sócrates se pregunte en voz alta[19] si su falta de fe en esas historias pudo haber influido en la acusación presentada contra él. Pero se trata de una pista falsa: varios contemporáneos de Sócrates tenían también ciertas reservas sobre la corrección de algunos mitos, y, en general, la racionalización de mitos y leyendas era una pequeña industria que daba trabajo a varios autores admirados.[20] Es posible que el más lla-

mativo fuera Eurípides. En un pasaje característico, pone en boca de Heracles: «Yo no creo que los dioses deseen uniones que no están permitidas, y nunca he creído ni nadie me convencerá jamás de que han encadenado sus manos... Un dios de verdad no tiene necesidad de nada. Esto son lamentables historias de los aedos».[21] Al criticar los mitos e intentar purgar la religión de falsas opiniones acerca de los dioses, Sócrates se hallaba rodeado de compañeros distinguidos contra los cuales no detectamos rastro alguno de acusación.

En cualquier caso, estos relatos no eran el evangelio para los antiguos griegos. Todos los autores de tragedias amañaban los mitos y las leyendas en función de los objetivos de la obra que componían. Es peligroso ignorar el carácter metafórico de ciertas concepciones griegas respecto de los dioses. Los griegos no creían literalmente que los dioses viviesen en la cima del monte Olimpo, pues podían ascender hasta allí sin encontrarlos; si representaban a sus dioses como individuos jóvenes y bellos, no significa necesariamente que los imaginaran así, sino únicamente que intentaban condensar algunos rasgos de la divinidad aplicándoles los atributos de «joven» y «bello». Es probable que se tomaran todas aquellas historias con una pizca de sal —lo cual preparaba el terreno para el tipo de racionalizaciones predilectas de Sócrates y algunos de sus contemporáneos y nos hace pensar que Sócrates no fue considerado impío porque no creyera en la literalidad de los mitos.

Nos queda por analizar otra consecuencia de la fe de Sócrates en la bondad de los dioses. Si los dioses son buenos y solo pueden ser fuente de cosas buenas, ¿para qué habría de molestarse la gente en ofrecerles sacrificios? Además, si los dioses son autosuficientes, como Platón hace decir casi a Sócrates,[22] no necesitarán nada de nosotros. Más aún, mantener que hay que ganarse a los dioses mediante sacrificios es reducir la piedad a un vulgar mercadeo.[23] Es cierto que el Sócrates de Jenofonte se comporta con una piedad convencional en lo relativo a los sacrificios, pero ¿no se trataría de una tapadera?

La creencia de Sócrates en la bondad de los dioses pudo haberle llevado a rechazar los sacrificios solo si se contemplaban como un rito de propiciación requerido por seres que no siempre son buenos. Pero el sacrificio y las oraciones anejas no tienen por qué limitarse a esa función. Se pueden uti-

lizar para pedir a los dioses algo bueno, si también a ellos les parece así, pero esta actitud está muy lejos de un mercadeo vulgar. Los sacrificios de Sócrates parecen haber sido de este tipo:

> Pedía simplemente a los dioses que le concedieran bienes en la idea de que los dioses saben perfectamente cuáles son tales bienes... Y cuando ofrecía sacrificios modestos, según sus modestas posibilidades, no creía quedar por debajo de quienes con grandes fortunas ofrecen numerosos y magníficos sacrificios. Porque ni estaría bien que los dioses se mostraran más complacidos con grandes sacrificios que con sacrificios pequeños, pues a menudo les resultarían más gratas las ofrendas de los malvados que las de los buenos.[24]

Lo que Sócrates intenta aquí es purgar la tradición de su vulgaridad. Casi al comienzo de *La República*,[25] Platón hace sostener a uno de los personajes que una de las ventajas de la riqueza es la posibilidad de sentirse seguro de cumplir con todas las obligaciones rituales que uno tiene, y en una colección de máximas escrita probablemente a finales de la década del 370, el orador Isócrates de Erquia dice: «Reverencia siempre a los dioses, pero en especial durante las fiestas de la ciudad, pues conseguirás la reputación de ser el tipo de persona que ofrece sacrificios y se atiene a las normas y los reglamentos».[26] Se consideraba que la piedad era susceptible de medición, y que quienes la medían eran los demás. Ésta era la clase de ideas vacuas sobre los sacrificios que Sócrates intentó combatir.

Además, dentro de la religión griega normal, era perfectamente aceptable pedir la ayuda de los dioses para causar daño a alguien. Un principio fundamental de la moralidad popular griega era la conminación a hacer el bien a los amigos y causar daño a los enemigos; y en circunstancias extremas se esperaba que uno ayudara a sus amigos incluso en actividades dudosas o absolutamente inmorales (como amañar una elección) y dañase a sus enemigos simplemente por el hecho de serlo y no porque lo merecieran en función de algún delito concreto. Una vez más, y tomando como referencia la autoridad de Homero,[27] se entendía que era posible redimir los pecados ofreciendo sacrificios costosos, de la misma manera que varios papas medievales absolvían a individuos violentos de sus antiguos crímenes si se comprometían a ir a las cruzadas. Sócrates rechazaba también estas creencias atolondradas.

Sócrates instaba a la moderación y la sencillez en los tratos con los dioses, dando importancia a la idea de dirigirles peticiones y no a la de impresionar al prójimo. Los dioses socráticos no tienen los mismos deseos que nosotros; solo quieren que seamos buenos. Sócrates era, pues, profundamente religioso, pero de una manera nada convencional para su época aunque, probablemente, lo habría parecido también así en cualquier cultura. Al intentar promover la felicidad humana en la Atenas de su tiempo se veía a sí mismo como un servidor de los dioses, pero pensaba que la felicidad se identificaba con un estado virtuoso del alma gracias al cual se podía practicar la virtud moral, o que, al menos, era consecuencia necesaria de ese estado. La senda hacia la felicidad suponía, por lo tanto, un examen personal concienzudo y a veces doloroso, o la disposición a ser examinado por alguien tan diestro como Sócrates. Y así es como iba por la vida, preguntándose y preguntando a los demás para ver si alguien sabía de qué estaban hablando cuando se planteaban cuestiones éticas, y dando consejos. Promover la virtud equivalía a realizar la voluntad de los dioses, pues éstos quieren que los seres humanos sean buenos y felices. Pero si la piedad consiste en esto, será algo sobre lo que deberemos reflexionar y hacia lo cual deberán dirigirse nuestros actos: no se trata solo de mantener una conformidad con ciertos ritos.

Estos pensamientos nada convencionales tendían a marginar los ritos tradicionales griegos en el sentido de que las oraciones y los sacrificios que pedían cosas ajenas a la felicidad y no se limitaban a ser meras expresiones de gratitud por los bienes otorgados o una demanda de orientación (pues Sócrates sostenía que los seres humanos no pueden tener nunca un conocimiento completo sobre ningún asunto) eran improcedentes o, en el mejor de los casos, tenían poco que ver con una verdadera comprensión de los dioses. Platón nos brinda un ejemplo perfecto de una oración socrática de esas características:

> ¡Oh querido Pan, y todos los otros dioses que aquí habitéis!, concededme que llegue a ser bello por dentro, y todo lo que tengo por fuera se enlace en amistad con lo de dentro; que considere rico al sabio; que todo el dinero que tenga solo sea el que puede llevar y transportar consigo un hombre sensato, y no otro.[28]

Los dioses no están para satisfacer nuestros deseos triviales, sino para ayudarnos en la gran obra de perfeccionarnos a nosotros mismos, realizada en gran parte por medio de nuestros propios esfuerzos. Pero ¿es esto impío? Podría serlo si Sócrates dijera que el trabajo de mejorarse uno mismo y mejorar a los demás es algo que *solo* puede hacerse con las propias fuerzas, pero no era eso lo que Sócrates decía; los dioses siguen desempeñando un cometido, y necesitamos dirigirles peticiones de la manera habitual, aunque no para obtener las cosas habituales. Al trabajar para la perfección propia y ajena, somos instrumentos de los dioses y realizamos su obra en la tierra. Las ideas de Sócrates están lejos de reducir los dioses a una función subsidiaria, pues somos nosotros quienes desempeñamos o deberíamos desempeñar esa función: somos nosotros quienes tendríamos que realizar los deseos de los dioses.

Esto no está muy lejos de una visión que encontramos en Homero. En los poemas homéricos se da un fenómeno que los estudiosos denominan «causación doble»:[29] en cualquier cosa que haga puedo decir que un dios se apoderó de mí o que la acción fue mía, o incluso ambas cosas a la vez. Las opiniones de Sócrates no son de una impiedad más obvia que la afirmación de Antígona cuando, en la obra homónima de Sófocles, este personaje sostiene que, al sepultar a su hermano, está realizando la obra de los dioses. Sócrates decía que la piedad consiste en ser servidor de los dioses, cosa perfectamente aceptable dentro de la religión griega[30] —¿cómo podría no serlo?—. Pero también decía que la relación especial de que gozaba con el dios como servidor suyo podía tenerla cualquiera.

Sócrates patinaba sobre una delgada capa de hielo, pero no era impío. Sin embargo, no resultaba nada difícil hacer de alguien un impío cuando se animaba a los atenienses a pensar que la piedad consistía en «no eliminar ninguna de las prácticas que los antepasados les habían legado, y no añadir tampoco nada a las formas tradicionales».[31] La piedad era conformidad. El protocolo de un tribunal de la Atenas antigua impedía a Sócrates explicar sus opiniones a los dicastas en solo una hora de tiempo, más o menos. El Sócrates de Platón parece consciente de que sus puntos de vista podían ser considerados poco convencionales y estaban demasiado expuestos a ser malinterpretados si se exhibían claramente en la sala de audiencias: en su discurso de defensa no aborda nunca de manera directa la acu-

sación de no reconocer a los dioses de la ciudad. Confirma que cree en dioses, pero no dice que sean los de la ciudad, y la razón de su reticencia es que su concepción de lo divino implicaba una versión de la religión griega demasiado purgada y refinada como para que los dicastas estuvieran dispuestos a aceptarla.

En cualquier caso, la imputación de que Sócrates no reconocía a los dioses del Estado tenía algo de extraño. No había un conjunto concreto de deidades que los atenienses tuvieran que venerar o reconocer por ley o por convención. En Atenas y en el Ática, el número de cultos rondaba los doscientos en aquellas fechas, por lo que era imposible practicarlos todos; la gente era selectiva y se centraba en las principales divinidades públicas y en las que eran significativas para la vida personal o para una situación concreta. Los acusadores debieron de haber utilizado este cargo (según sugiere Platón en el diálogo entre Sócrates y Meleto) para dar a entender que Sócrates no reconocía en absoluto a ningún dios propiamente dicho —es decir, que era ateo a efectos prácticos—. Habría sido difícil que ese cargo pudiera sostenerse, pero aún lo habría sido más que Sócrates explicara sus puntos de vista a los dicastas. Podía haber recurrido a la excusa de que los dioses eran inescrutables[32] (tal como, sin duda, creía, junto con todos los demás griegos), por lo que ni él ni nadie podía estar seguro respecto a aquellos asuntos, pero eso habría equivalido a admitir su culpa en las circunstancias de un juicio. Los acusadores se sintieron encantados: las insinuaciones servían a sus propósitos tan bien como los hechos.

Los acusadores disfrutaban con los juicios y los prejuicios populares sobre Sócrates y sus seguidores. Los comediógrafos habían retratado sistemáticamente a éstos como una especie de conciliábulo místico cuyo gurú[33] era Sócrates. La obra de Sócrates tiene una faceta religiosa tan fuerte que se le puede representar como un perfecto místico, según lo ha hecho un estudioso reciente,[34] y los místicos han sido siempre el blanco de la incomprensión perpleja y farisaica. Sospecho que los acusadores expusieron una extraña mezcolanza de pensamientos y prácticas de apariencia socrática, confundiendo a Sócrates con ciertos representantes de diversas corrientes intelectuales, al tiempo que recordaban a los dicastas que era conocido por su asociación con los pitagóricos (una famosa secta mística) y por caer en trance.[35] Aun así, los acusadores debieron de haber sabido que, si había

que tomar una decisión, iba a ser difícil conseguir condenar a Sócrates simplemente por el vago cargo de impiedad. Por lo tanto, concretaron su principal impiedad: la introducción de nuevas divinidades.

LA INTRODUCCIÓN DE DIOSES NUEVOS

Sócrates no fue la última persona de la historia de Atenas a quien se acusó de introducir dioses nuevos. No obstante, también esta acusación tiene algo de extraño, pues en el siglo v se habían introducido en Atenas un gran número de cultos novedosos. Algunos tenían como objeto deidades o héroes nuevos u otros seres poco valorados hasta entonces, que fueron elevados a una súbita eminencia, como Atenea Nike, Zeus Eleuterios, Heracles, Ares y Teseo, a todos los cuales se consideró parcialmente responsables de la victoria sobre los persas. Algunos eran personificaciones apropiadas, como la «Buena Fama» (*Éukleia*) y el «Rumor» (*Féme*), o Ártemis la Buena Consejera (*Ártemis Aristoboúle*), introducida por Temístocles en agradecimiento por las informaciones que le habían ayudado a ganar la batalla de Salamina. Algunas divinidades provenían de otros territorios griegos, como Pan, una deidad arcadia que, según se creía, había provocado el pánico en la tropas persas en Maratón y había adquirido seguidamente gran importancia internacional debido al interés de los atenienses por él; o el dios sanador Asclepio, de Epidauro, cuya introducción se aceleró con la peste de los años 430-428. Otras eran de procedencia más lejana: la necesidad de aplacar a los tracios orientales, los odrisios (que controlaban extensas reservas madereras y constituían también una amenaza para las rutas comerciales que se dirigían al mar Negro), llevó a finales de la década del 430 a la introducción de Bendis, una de sus principales divinidades; y los cultos menores y electivos de Sabacio y Cibeles, Madre de los Dioses, procedentes ambos del Oriente Próximo, eran tolerados igualmente, como debe serlo en toda ciudad cosmopolita cualquier forma de culto privado y minoritario.

Entonces, ¿cuál era el delito de Sócrates? El politeísmo es necesariamente flexible y abierto; estimula la elección personal, la experimentación («El dios A parece responder a mis plegarias mejor que el dios B») y el cambio. Sin embargo, en torno al 450, la gente se arrogó el derecho a intro-

ducir dioses nuevos tras haber realizado la debida consulta a los oráculos o como consecuencia de una auténtica epifanía del propio dios. Un individuo rico podía patrocinar la introducción de una divinidad, como lo hizo uno de ellos en el caso de Asclepio en la década del 420, pero la aprobación definitiva provenía de la Asamblea. La razón de que el organismo decisorio de la Atenas democrática quisiera tener el control de esos asuntos es que la introducción de nuevas divinidades podía hacer que se relegara a otros dioses. Ahora bien, como la prosperidad y el éxito de Atenas dependían de la buena voluntad de los dioses, y dado que en aquella época (como también durante dos décadas de euforia a partir del 450) la ciudad gozó de una evidente fortuna, había que deducir que era importante seguir rindiendo culto a los dioses tradicionales.

Pero tampoco esto es suficiente para condenar a Sócrates, pues algunas sectas menores se escapaban de la red: el culto a Sabacio, por ejemplo, no obtuvo nunca la aprobación oficial de la Asamblea, y aunque esa clase de cultos se consideraban de mala fama, no se llegó a emprender, hasta donde sabemos, una acción legal contra ellos ni contra sus devotos. Y, aparte de lo que la gente pensara de Sócrates, nadie podía haber imaginado que deseara introducir ninguna divinidad que requiriese un culto a gran escala.

Tenemos noticia de otros tres juicios por introducción de nuevas divinidades, y los tres se celebraron en una fecha considerablemente posterior del siglo IV, cuando era mucho más fácil que un particular erigiera un santuario privado a alguna deidad poco conocida. Los acusados fueron una famosa cortesana llamada Friné de Tespia (y su diosa Isodaites), el político Démades de Peania (que introdujo con éxito en Atenas, aunque por poco tiempo, el culto a Alejandro Magno), y una sacerdotisa de Sabacio llamada Nino (desconocemos los nombres de las divinidades que quiso introducir). El proceso contra Démades estuvo inspirado por sentimientos antimacedónicos, mientras que Friné y Nino fueron consideradas influencias perturbadoras. Friné compareció ante el tribunal porque las fiestas que celebraba eran demasiado desenfrenadas y licenciosas; y Nino, porque la gente la veía como una hechicera.

Parece, pues, probable que la introducción de dioses nuevos fuera perseguible únicamente si el individuo o la religión correspondientes resultaban sospechosos por otras razones. Esto nos llevará a seguir buscando las autén-

ticas razones de que se considerara censurable a Sócrates, pero ¿por qué fue siquiera admisible la propia acusación? ¿Qué divinidad o divinidades nuevas se suponía que había introducido? Solo hay un candidato posible.

Sócrates llamaba a la vocecilla que le hablaba dentro de su cabeza su *daimónion semeîon*, «alarma sobrenatural»[36] o «signo divino», y la segunda mitad de la acusación de impiedad dice que había introducido *kainá daimónia*, «seres sobrenaturales novedosos» o «divinidades nuevas». Tanto Platón como Jenofonte entienden el *daimónion* de Sócrates como un contacto directo con lo divino, y ambos están de acuerdo[37] en que esta parte de la acusación era una referencia implícita a ello. Esta vocecilla extraordinaria era exclusivamente suya y la había tenido desde su infancia; se le presentaba lo bastante a menudo como para que Sócrates calificara el fenómeno de familiar. La voz solía decir «no» a algo (importante o trivial), pero como decir «no» a un rumbo puede ser una recomendación para emprender otro, no era meramente prohibitiva. Se trataba, por supuesto, de una voz profética: preveía algunos aspectos del futuro y advertía a Sócrates contra ellos.

Según Jenofonte, el que Sócrates escuchara aquella voz no era ni más ni menos impío que cualquier otra forma de adivinación, cosa que me parece esencialmente correcta. Pero el hecho de disponer de semejante divinidad amistosa y privada comporta ciertos problemas: parecía privilegiar a Sócrates (y por extensión a sus amigos y seguidores) y excluir a otras personas de manera sumamente antidemocrática. Así también, Aristófanes hizo que uno de sus personajes[38] condenara las versiones cómicas de los «dioses» de los científicos tachándolas de «novedosas» (con la misma palabra que aparece en la acusación contra Sócrates) y privadas, no accesibles al culto del pueblo ateniense. Uno de los principales motivos para que el Estado mantuviese un elevado grado de control sobre asuntos religiosos era que la religión ayudaba a soldar la comunidad por medio de unos ritos compartidos.

La voz sobrenatural de Sócrates era, al parecer, muy conocida[39] en Atenas. Con ayuda de los rumores acerca de sus trances y su vocecilla, los acusadores pudieron haber hecho de él una especie de profeta —pero también un peligro incontrolable, un profeta sin vínculos cívicos, el ministro de un dios desconocido que se aparecía repentinamente y no requería, al parecer, los ritos habituales—. Sócrates, en efecto, no especificaba nunca

cuál era el dios del que, según él, provenía la voz; para él se trataba de una pura experiencia. No iniciaba sus comunicaciones con un: «¡Hola! ¡Aquí Apolo, de nuevo!» (aunque, si le hubiesen presionado, lo habría identificado probablemente con Apolo, de quien se consideraba servidor y que era el dios principal de la adivinación). Meleto no habría tenido ninguna dificultad en afirmar que Sócrates creía en nuevas divinidades. Y como dijo que Sócrates intentaba, además, introducir esos dioses novedosos, debió de haber sostenido que Sócrates difundía la palabra entre sus seguidores.

En resumen, la voz sobrenatural de Sócrates no tenía en sí nada que fuera claramente delictivo o impío, pero los acusadores la utilizaron para agitar todos los viejos prejuicios acerca de él. Al fin y al cabo, la introducción de dioses nuevos era lo que hacían los científicos al depositar su confianza en las fuerzas naturales y no en el panteón olímpico —de ahí el vago plural de la acusación de introducir «nuevas divinidades»—. Los acusadores podían describir a Sócrates como el tipo de persona arrogante que se consideraba superior a toda la estructura religiosa de la sociedad ateniense, el acólito de un dios no reconocido por el Estado y, por lo tanto, alguien que no era un auténtico ciudadano. Platón hace que Eutifrón, desdeñoso, simpatice con Sócrates: «Las cosas de esta especie son objeto de descrédito ante la multitud».[40]

La flexibilidad de los procedimientos legales atenienses significaba que fuera raro, si es que ocurría alguna vez, que un acusado compareciese ante el tribunal únicamente por el delito concreto mencionado en la formulación de los cargos; de manera explícita o implícita se examinaba toda su vida como ciudadano o residente ateniense. Algunos estudiosos,[41] que creen que el cargo de impiedad tenía más fundamento de lo que yo pienso, sostienen que era todo cuanto necesitaban los acusadores para que Sócrates fuera condenado. Pero aunque la acusación de impiedad constituyera una amenaza tan poderosa, no queda excluido un trasfondo político. En realidad, encaja con ella, pues la impiedad era una cuestión de interés *público*: se consideraba que la prosperidad de Atenas como entidad política dependía, en buena medida, del favor de los dioses, que peligraba por obra de individuos impíos. Y si creemos, como creo yo, que el cargo de impiedad era de poca sustancia, estaremos obligados a buscar en otra parte las auténticas razones para que Sócrates fuera llevado ante los tribunales.

LOS AÑOS DE LA GUERRA

4
ALCIBÍADES, SÓCRATES Y EL MEDIO ARISTOCRÁTICO

«¿De dónde sales, Sócrates? Seguro que de una partida de caza en pos de la lozanía de Alcibíades». Platón comenzó su diálogo *Protágoras* con estas palabras burlonas de un compañero innominado de Sócrates. El diálogo se sitúa en el 433 a. C. Sócrates tendría entonces treinta y seis años; y, en cuanto a Alcibíades, las palabras que lo describen dan a entender claramente que estaba cerca de cumplir los veinte: el amigo de Sócrates, extrañándose de que éste quebrante las normas de la vida homosexual ateniense, prosigue diciendo: «Precisamente lo vi yo anteayer y también a mí me pareció un bello mozo todavía, aunque un mozo que, dicho sea entre nosotros, Sócrates, ya va cubriendo de barba su mentón».[1]

La presencia de Alcibíades es como un estribillo en los diálogos de Platón, primero como persona viva, y más tarde como símbolo. Un diálogo titulado sencillamente *Alcibíades*, consistente por entero en una conversación entre Sócrates y su joven amigo, pretende ser la primera conversación, o al menos la primera de carácter íntimo, entre ambos; y puede fecharse también en el 433. En *Gorgias*, Platón hace declarar a Sócrates su amor por Alcibíades y por la filosofía;[2] el diálogo parece situarse en el 427, año de la famosa visita de Gorgias de Leontinos a Atenas en calidad de embajador, cuando su brillante oratoria causó una gran impresión en los atenienses, pero contiene también suficientes anacronismos como para que resulte verosímil considerarlo una obra intemporal, o al menos imposible de datar con algún tipo de seguridad.

La mejor prueba del alcance de la relación proviene del *Banquete* de Platón, donde Alcibíades describe en términos generales, en una alocución maravillosa y beoda, algo, al menos, de su aventura amorosa. Hay que deducir que duró bastante, pues Alcibíades la describe como una relación

discontinua en la que, a pesar de lo inmensamente atraído que se sentía por Sócrates, era frecuente que se alejase de él y volviera al mundo de la política ateniense, para regresar con la misma frecuencia, con resaca y abochornado. Alcibíades describe con detalle una noche en concreto en que, convencido de que Sócrates estaba enamorado de él de la manera normal, le brindó todas las oportunidades de consumar la relación, pero fue como «si me hubiera acostado con mi padre o mi hermano mayor».[3]

Este episodio puede fecharse también en torno al 433, pues Alcibíades dice que se produjo antes de que ambos coincidieran en el asedio de los atenienses a Potidea, donde fueron compañeros de armas. Al pertenecer a demos (pueblos ancestrales) y tribus diferentes y como luchaban en distintos cuerpos de las fuerzas armadas (Alcibíades en la caballería, debido a su fortuna, y Sócrates como hoplita), era raro que compartieran servicio, y quizá Alcibíades movió algunos hilos para lograrlo. El hecho es un signo de la continuidad de la atracción entre ambos hombres.

El asedio de Potidea, en la península Calcídica de la actual Grecia septentrional, duró del 432 al 429, y es posible que los dos pasaran allí la mayor parte de aquellos años. Alcibíades pudo haber llegado alrededor de un año después que Sócrates, cuando alcanzó la edad adulta y pudo combatir en el extranjero, pero, en ese caso, es tanto más significativo que decidiera prestar servicio junto con Sócrates tras un intervalo de separación. El relato de Alcibíades sobre el comportamiento de Sócrates durante la campaña es detallado y afectuoso: asegura que el premio al valor que se le concedió a él debería haber sido, en realidad, para aquel hombre mayor —en especial por su valor al salvar la vida de Alcibíades durante una grave derrota infligida a los atenienses cuando marchaban de vuelta a casa tras el asedio—. Alcibíades recuerda también la excepcional fortaleza de Sócrates al soportar los duros inviernos del norte y su autocontrol en las épocas buenas, cuando abundaban las provisiones. Omite mencionar la crueldad de la campaña, durante la cual los habitantes de Potidea se vieron forzados a practicar el canibalismo y más de un millar de soldados atenienses fueron víctimas de la fiebre tifoidea, la peste que estaba diezmando también a Atenas por aquellas fechas.

En cambio, cuando habla de la tranquila valentía de Sócrates durante la retirada de Delio, en el 424, se expresa con objetividad, en vez de hacerlo

como alguien enamorado de Sócrates en ese momento. Al no haber estado allí, no menciona la otra campaña emprendida por Atenas también en el norte en el 422 en un vano intento de recuperar la ciudad de Anfípolis de manos de los espartanos, en la que participó Sócrates[4] (con cuarenta y siete o cuarenta y ocho años).

El año en que se sitúa la acción del *Banquete* es el 416, y en el diálogo se dice que Alcibíades sigue sintiéndose atraído por Sócrates,[5] pero dejando claro que el *affaire* había terminado hacía tiempo. La táctica de Alcibíades en ese momento consiste en mantener a distancia a su antiguo mentor colocándolo en un pedestal sobrehumano. ¿Cuánto duró, pues, la relación amorosa? En un intento obvio de liberar a Sócrates de cualquier responsabilidad por la vida escandalosa de Alcibíades, Jenofonte intentó convencer[6] a sus lectores de que el joven solo había estado vinculado a Sócrates el tiempo suficiente como para aprender unos pocos recursos argumentativos que le ayudarían en política, pero la prolongada campaña de Potidea basta por sí sola para que esa explicación resulte improbable. Además, cinco de los inmediatos seguidores[7] de Sócrates escribieron diálogos que presentaban a éste conversando íntimamente con el aristócrata (aunque de los dos atribuidos a Platón, el *Segundo Alcibíades* es una imitación tardía, ni auténticamente platónica ni escrita por ninguno de los otros cuatro socráticos). Llegó a ser algo normal presentar el desarrollo de la relación como un asunto interrumpido y reanudado reiteradamente en el que Sócrates era la única persona capaz de frenar los excesos del joven e indicarle el rumbo hacia cosas mejores, antes de que el atractivo del mundo, con sus francachelas y su política de poder, acabara por vencerle. En otras palabras, lo que motivó la conducta libertina de Alcibíades no fue el haber seguido las enseñanzas de Sócrates, sino el haberlas ignorado. Digamos, pues, que Sócrates y Alcibíades fueron noticia, aunque de manera intermitente, hasta el 428 o el 427, y que la relación se agotó bastante antes de los hechos de Delio. La duración de ésta, así como la posterior notoriedad de Alcibíades, explica por qué tantos autores socráticos representaron a ambos juntos. Si el *affaire* hubiese sido breve, los socráticos no habrían considerado importante defender a su mentor de la acusación de haber corrompido a Alcibíades; si no hubiesen pasado juntos más de unos pocos meses dieciocho años antes de que Alcibíades se viera

metido por primera vez en líos graves, carecería de sentido la imputación de que Sócrates era responsable de algún modo de las transgresiones de Alcibíades.

Otro aspecto del asunto que lo hace tan fascinante fue su absoluta inverosimilitud. En el año 433, cuando comenzó la relación, el joven era impetuoso y audaz, el niño mimado de la alta sociedad ateniense, el líder de la juventud pendenciera y de moda, tristemente famoso por sus aventuras arrogantes y llamativas, excusadas como muestra de vivacidad y como signo de futura grandeza. Parecía destinado a la gloria por descender de dos de las familias de mayor alcurnia de Atenas —los salaminios, por parte de padre, y los Alcmeónidas, por parte de madre—. Ser miembro de una de esas antiguas familias atenienses equivalía a pertenecer a la alta aristocracia británica: no era un simple Alcibíades, sino, por decirlo al estilo del Reino Unido, lord Alcibíades. Tampoco era un aristócrata empobrecido: poseía propiedades excepcionalmente extensas para el nivel de Atenas y era lo bastante rico como para incluir entre sus esclavos a un orfebre personal. Además de su noble cuna y su gran riqueza, tras la muerte temprana de su padre Clinias, ocurrida el 446, fue puesto bajo la tutela del propio Pericles, primo carnal de su madre Dinómace y el hombre más importante de la política ateniense, casi sin discusión, durante veinte años. Además de otras ventajas que podía haberle aportado una crianza de esas características, Pericles vivía rodeado de los artistas e intelectuales más dotados de la época, y Alcibíades los habría conocido también y habría conversado con ellos. De ahí que, en el *Protágoras*, Platón lo retratara como uno de los participantes en una brillante reunión intelectual celebrada en el año 433. Tuvo los mejores maestros, lo mejor de todo cuanto se podía comprar con dinero. Era elocuente y elegante, con una buena voz natural de orador mejorada mediante los recursos retóricos aprendidos de la nueva generación de educadores.

En resumidas cuentas, Alcibíades era tan inteligente, tan prometedor, de tan buena presencia, tan seguro de sí y tan encantador que conseguía todo aquello que se le antojaba a su voluble naturaleza. Cortejado ya por algunos de los hombres más ricos de la ciudad, le dio por llevar arrastrando por el suelo el extremo de la túnica, calzar botas blandas y ladear la cabeza con aire de petimetre. Antes, incluso, de ingresar de lleno en la vida

pública ateniense, los poetas cómicos se referían ya a él[8] de una manera que daba por supuesto que el público le conocía y estaba al tanto de sus peculiares ademanes. Se burlaban, en particular, de su lambdacismo (pronunciación de la *r* como *l*), de su amor por los caballos, los baños, las apuestas, la bebida y los sacrificios ostentosos; de sus muchos líos amorosos («En su adolescencia apartaba a los maridos de sus mujeres; y en su juventud, a las mujeres de sus maridos», según un chiste tardío);[9] de sus periódicas dificultades económicas, provocadas por su extravagancia; y de su proclividad a enredarse en peleas a puñetazos y dar, en general, muestras de indisciplina. Más tarde su fama llegó a tanto que no solo los autores cómicos, sino hasta los tragediógrafos[10] representaron a algunos de sus personajes de tal modo que el público se acordaba de Alcibíades.

Sócrates, sin embargo, fue un regalo para los comediógrafos de manera completamente distinta: tenía incluso el *aspecto* de una máscara de actor cómico y se comportaba con una excentricidad impecable. Era feo (con el pelo en retirada, ojos saltones, labios gruesos, una nariz respingona con grandes orificios, un estómago abombado y un andar bamboleante) y no se interesaba nada por los gustos y las modas de ningún grupo social. Su padre fue, quizá, escultor o cantero de éxito, y su madre ayudaba como partera. Pero, a pesar de posteriores invenciones para turistas,[11] parece ser que no tuvo que trabajar para vivir y que tampoco hizo nada con la modesta fortuna que heredó, sino que persiguió obstinadamente sus metas filosóficas. Así, lejos de sentirse atraído por el lujo del tipo de vida de Alcibíades, iba siempre descalzo (al estilo espartano) y solo vestía un sayo delgado y raído, hiciera el tiempo que hiciese.

¿Qué vio Alcibíades en él? ¿Fue Sócrates un trofeo? A finales de la década del 430, Sócrates era uno de los maestros más famosos de la ciudad, se había convertido ya en el gurú de varios jóvenes distinguidos e inteligentes, y cada vez se hablaba más de él con una mezcla de respeto y desconcierto. Pero, en realidad, es más verosímil considerar genuina la atracción de Alcibíades por Sócrates. Sócrates podía ser físicamente feo, pero era carismático, y una de sus estratagemas habituales consistía en utilizar su carisma para atraer a jóvenes aristócratas. Alcibíades estaba decidido a ser la estrella más brillante del firmamento ateniense y dejar también una huella en el ancho mundo más allá de la ciudad; y para conseguir el tipo de

formación que le ayudara a lograr ese objetivo escogió a Sócrates entre otros mentores a su alcance.

Pero ¿qué vio Sócrates en Alcibíades? La respuesta se adelanta a unas conclusiones a las que se dará un fundamento de mayor firmeza en páginas posteriores: Sócrates se interesaba sobre todo por la regeneración moral de Atenas y atrajo a su círculo, precisamente, a aquellos jóvenes de quienes podía esperarse que fueran los dirigentes de la ciudad. Alcibíades era lo mejor de aquel grupo, el que tenía el futuro más brillante y las mayores posibilidades. Lo que Sócrates vio en Alcibíades fue *megaloprépeia* —literalmente, la cualidad «apropiada para un gran hombre»—. Pero una cualidad así acompaña a menudo a la presunción arrogante de ser más grande que la propia sociedad.

Lo que Alcibíades hizo con sus capacidades constituirá el tema de los siguientes capítulos, una vez que hayamos añadido algunos datos más del trasfondo. No entenderemos a Sócrates y su juicio sin haber entendido a Alcibíades, y no entenderemos a Alcibíades sin haberlo visto en el contexto de la Guerra del Peloponeso. La guerra es un tiempo de gran tensión para una sociedad. Alcibíades tenía veintidós años cuando comenzó el conflicto, y murió en el momento mismo de su conclusión. La guerra consumió toda su vida adulta, mientras él intentaba alcanzar la gloria cabalgando sobre las energías generadas por la misma crisis social que llevó a su antiguo mentor a los tribunales.

EL HOMOEROTISMO ATENIENSE

Sócrates se sirvió del coqueteo homosexual para atraer a los jóvenes a su círculo; Alcibíades ofreció a Sócrates su cuerpo y sus costumbres afectadas de ladear la cabeza y arrastrar la túnica, que eran signos reconocidos[12] de homosexualidad pasiva. Algunos lectores pensarán, quizá, que se trataba de un acuerdo entre individuos un tanto degenerados y que Sócrates era el gurú de una secta de pervertidos.

Sin embargo, en la sociedad ateniense de clase alta, el homoerotismo no se consideraba una práctica degenerada frente a un criterio de «normalidad» heterosexual. Sencillamente, se aceptaba que, durante un determina-

do periodo de su juventud, los jóvenes poseían cierto tipo de belleza y que los hombres mayores —heterosexuales, además de algún que otro homosexual— podían sentirse atraídos por ellos. Si se daba una relación amorosa, los miembros de la pareja se guardarían seguramente fidelidad (la promiscuidad homosexual era escasa en Atenas), y es probable que el asunto durase, como máximo, solo unos pocos años. La forma más común de homosexualidad era, literalmente, la pederastia —el amor por los muchachos—, pues los chicos se consideraban atractivos a partir, aproximadamente, de los catorce años; incluso las relaciones entre parejas de más años solían caracterizarse por una diferencia de edad entre los hombres más jóvenes y los más viejos.

El homoerotismo ateniense fue en gran parte un fenómeno de las clases altas. Cualquier sociedad que reprima a las mujeres tanto como lo hacía la antigua Atenas corre el riesgo de forzar a sus miembros a encontrar otras válvulas de escape para su sexualidad. Era raro que las atenienses respetables se dejaran ver en la calle; su tarea consistía en llevar la casa y criar a los hijos. Esto constituía una traba para las relaciones normales entre hombres y mujeres en las que se sustentan las sociedades heterosexuales. El homoerotismo era, pues, más bien una característica de la Atenas de clase elevada por la sencilla razón de que sus miembros vivían en casas espaciosas donde la posibilidad de segregar a las mujeres era mayor. Además, los matrimonios entre miembros de la alta sociedad se realizaban raramente por amor y sus motivos solían ser más bien dinásticos.

Lo que el muchacho obtenía de la relación amorosa —y éste es también un motivo para que se tratase de un fenómeno de la clase alta— era una forma de padrinazgo. A cambio de «gratificar» a su amante, como los griegos solían expresarlo con cierta delicadeza, el muchacho esperaba que el hombre mayor actuara en la vida pública como un guardián adicional, que lo presentara en los mejores círculos sociales y, más tarde, quizá años después de haber concluido la faceta sexual de la relación, le ayudara a introducirse en la vida política de la ciudad, en la que, como es natural, participaba la mayoría de los atenienses de clase alta. Además, se esperaba que el hombre de más edad cultivara la mente del muchacho y fuera así mismo un camarada intelectual, una especie de padrino. La institución de las relaciones homoeróticas llenaba un vacío del sistema educativo al pro-

porcionar al chico una mejor comprensión de la cultura local y la sabiduría mundana.

Las relaciones homosexuales no gozaban de una amplia aprobación fuera del círculo limitado de los atenienses ricos. Los atenienses pobres las contemplaban con desdén como una práctica clasista que apestaba a afeminamiento, lujo y cultura espartana, y muchos consideraban que la penetración sexual era algo que solo debían soportar las mujeres y los esclavos, por lo que la juzgaban inapropiada para un ciudadano varón. Pero dentro de ciertos círculos aristocráticos, esa clase de relaciones gozaban de una tolerancia más amplia. A los padres (no sabemos qué pensaban las madres) les preocupaba que sus hijos fueran objeto de proposiciones sexuales, pero también estaban interesados en asegurarse de que, si el muchacho entablaba una relación de ese tipo, fuera con alguien que le aportara todo el bien esperable en materia de promoción social y política. Podría parecer una actitud calculadora, pero éste es un aspecto de lo que pensaban los griegos sobre la amistad en general: reconocían con franqueza que un amigo no era solo una persona a la cual se tenía afecto, sino alguien que podía prestarles su ayuda.

Así pues, en general, la gente hacía convenientemente la vista gorda ante la faceta sexual de la relación. La mayoría de las sociedades hacen lo mismo cuando anda de por medio la lujuria. Pero el propio Sócrates aparece descrito sistemáticamente[13] como una persona que apenas toleraba el aspecto sexual de ese tipo de relación: reconocía que, al ser la naturaleza humana tal como es, era probable que ocurriese, pero no aprobaba que se cediera bajo ninguna circunstancia a lo más bajo y animal de la propia naturaleza. Hasta donde podemos saber por los datos disponibles, se negó a consumar su relación con Alcibíades, y no hay razón para pensar que practicara el sexo con ningún otro de sus jóvenes seguidores, a pesar de la evidente atracción que sentía hacia ellos: «Entonces intuí lo que había dentro del manto y me sentí arder y estaba como fuera de mí».[14] Entre sus seguidores, su nombre se vinculaba especialmente[15] no solo a los de Alcibíades y Cármides, sino también al de Eutidemo —un trío de jóvenes excepcionalmente prometedores.

Sócrates fue también un amante homoerótico nada corriente en otro sentido. En Atenas, el miembro de más edad de la pareja perseguía en

circunstancias normales al más joven. Pero Sócrates coqueteaba intelectualmente con los jóvenes permitiéndoles atisbar lo que *él* tenía que ofrecerles para que se sintieran atraídos por él y quisieran pasar el tiempo en su compañía. Sócrates intentaba hacerles mantener con la filosofía, y no consigo mismo, una relación que durase la vida entera; hacía mucho hincapié en la función educativa de esa clase de relaciones, excluyendo más o menos el lado físico. Explotó el aspecto homoerótico de la sociedad ateniense de clase alta para sus propios fines educativos.

EL MEDIO ARISTOCRÁTICO

Aparte de formar una pareja inverosímil, nadie de su círculo habría pensado que la relación entre Sócrates y Alcibíades fuese una rareza. No obstante, ¿cómo llegó Sócrates, nacido en una familia relativamente humilde (su padre *trabajaba* para ganarse la vida), a introducirse en círculos donde podía encontrar a jóvenes como Alcibíades y Cármides? Todas nuestras fuentes lo representan sistemáticamente codeándose con ricos y famosos, dejándose caer por los gimnasios, que eran los lugares clásicos de reunión de los aristócratas, y asistiendo, incluso, a banquetes de la élite.

Sócrates hizo, al parecer, un buen matrimonio, casándose por encima de su posición social. De alguna manera, su padre había establecido contactos[16] con la familia de Arístides el Justo, un personaje destacado de la época anterior y posterior a las Guerras Médicas y aliado político del abuelo de Alcibíades. Sócrates tuvo así acceso a los niveles más elevados de la sociedad ateniense. Aunque no sabemos casi nada de Jantipa, la esposa de Sócrates, su nombre, con su terminación «-ipa» —de *híppos*, «caballo—, indica una procedencia ilustre: esa clase de nombres, con referencias a caballos y su cría, solían imponerse a hombres y mujeres de la élite. Debemos descartar una tradición posterior[17] según la cual Sócrates mantenía al mismo tiempo en casa a una amante, una nieta de Arístides llamada Mirto, pues es típica de la tradición biográfica hostil. También tenía un hermanastro menor llamado Patroclo, del segundo matrimonio contraído por su madre tras la muerte del padre; si se trata del mismo Patroclo que fue tesorero de Atenea en el 405 y vicearconte rey en el 403, es probable que

fuera un hombre rico. En el momento de su muerte, Sócrates tenía tres hijos jóvenes llamados Lamproclo, Sofronisco y Menéxeno, «uno de ellos mozo [*meirákion*, de entre dieciocho y veinte años], y los otros aún niños[18] [de menos de dieciocho]; Sócrates, por tanto, se casó tarde, hacia el 420, y Jantipa era considerablemente más joven que él —un arreglo nada raro en la antigua Atenas—. El matrimonio con Jantipa habría aportado también a Sócrates una dote, además de su herencia.

Así pues, Sócrates fue admitido en un círculo habitualmente exclusivo, bien por sus vínculos familiares, o, sencillamente, por su singular poder como educador. Los miembros de la élite de Atenas eran las únicas personas interesadas en ampliar su formación más allá de los rudimentos proporcionados a los muchachos. Al no tener que dedicar su vida a preocuparse de dónde saldría la siguiente comida, tenían tiempo para su educación; la antigua palabra griega *scholé*, origen de nuestro término «escuela», significa «ocio». Sin embargo, en general, aquellas personas querían que la educación que recibían aportara ventajas prácticas, en el sentido de mejorar sus posibilidades en el competitivo mundo de la política ateniense. Dado que cada vez les resultaba más difícil mantener que la nobleza de nacimiento les concedía automáticamente el derecho a ejercer el poder político, tendrían que aprender a conseguirlo y conservarlo en un mundo moderno.

Los aristócratas atenienses solían poseer una fortuna en tierras y eran, al mismo tiempo, miembros de alguna familia antigua que podía remontar pretenciosamente su linaje incluso hasta algún antepasado divino o semidivino: la familia de Alcibíades afirmaba descender del propio Zeus. Tradicionalmente se habían mantenido alejados del vulgo común llevando un tipo de vida exclusivo que hacía hincapié en una permanente preocupación homérica por el rango, el cultivo de las cualidades de liderazgo, la competencia con todos aquellos a quienes se consideraba pertenecientes a la misma categoría social en la patria o en el extranjero, el perfeccionamiento de un cuerpo bello mediante el ejercicio, la competición en los juegos panhelénicos, la *xenía* (amistad hereditaria ritualizada con sus iguales de otras comunidades), el matrimonio con personas no pertenecientes a la *pólis* (hasta que la ley de ciudadanía promulgada por Pericles en el 451 a.C. la otorgó únicamente a aquellos cuyos dos padres fueran atenienses), unos

gastos públicos ostentosos, la glorificación de la familia (por ejemplo, mediante la construcción de grandes tumbas y otros monumentos para conmemorar las hazañas familiares), el control de la mayoría de los sacerdocios importantes, el gasto en lujos privados, los banquetes, los modales refinados y hasta afectados, y el amaneramiento (incluida la costumbre de llevar largo el cabello, «pues es difícil realizar trabajos vulgares con el pelo largo»,[19] ropas costosas y anillos de sello), cierto grado de disipación entre los jóvenes, la pederastia y el homoerotismo, las peleas de gallos, la cría de caballos, la caza, la danza, la composición de música y poesía, el desprecio por el trabajo físico, el menosprecio hacia cualquiera que no perteneciese a su clase —y, por supuesto, los matrimonios y las alianzas políticas con miembros de su misma clase social.

Algunos de estos hábitos y características podían, quizá, ser imitados por quienes no eran aristócratas auténticos, pero uno de ellos marcaba por sí solo a un hombre como verdaderamente rico. La propiedad de uno o dos caballos era una manera ostentosa de exhibir la pertenencia de una persona a ese grupo exclusivo. Los caballos habían sido desde épocas tempranas en Europa un símbolo de prestigio y un indicador de alto rango social —el rango del que disfrutaban los *hippeís* de la antigua Atenas, los *equites* de Roma y los caballeros de la Edad Media europea—. Los caballeros de Atenas formaban un grupo diferenciado y fácilmente reconocible; podían ir a caballo por la ciudad, pero aún había algo más importante: se les podía ver entrenando conjuntamente en el Ágora, con sus corazas destellantes a la luz del sol, y figuraban en lugares destacados en varios de los principales festejos y procesiones religiosas celebrados cada año.

Los aristócratas atenienses se llamaban a sí mismos *eupatrídai*, los «de buenos padres», o *kalói kagathói*, «bellos y buenos», y no había un lugar en el que un cuerpo hermoso gozase de mayor aprecio que en Atenas, donde una vez al año, entre las competiciones atléticas y artísticas de la fiesta de las Panateneas, se celebraba un certamen de *euandría* —«hombre de buena estampa»—, una especie de concurso de belleza en el que los competidores eran juzgados por su fuerza y su musculatura bien marcada y por la hermosura de sus rasgos.

UN MUNDO CAMBIANTE

Éste era el mundo en el que había nacido Alcibíades y en el que Sócrates era una especie de parásito. Pero la sociedad ateniense estaba cambiando, debido en especial a las tensiones y complejidades de la democracia y el imperio. El universo cerrado del gobierno aristocrático hereditario estaba dando paso cada vez más a la democracia y la meritocracia, de modo que había políticos nuevos ricos caracterizados por su vulgaridad, y trepadores sociales que inevitablemente restaban importancia a la familia; el Estado exigía que la *xenía* se subordinara al patriotismo, que el Consejo, y no los individuos particulares, alojaran a los dignatarios extranjeros, y que fuera el pueblo el que decidiese contra quién había que guerrear, sin tener en cuenta los vínculos e intereses de los aristócratas en el extranjero; bajo el control del Estado, algunos consideraban que las liturgias eran más una carga que un privilegio; personas corrientes comenzaban a dejar su impronta en los juegos panhelénicos; el pueblo llano estaba consiguiendo el derecho a elegir sacerdotes y organizar muchas de las ceremonias religiosas más importantes (al tiempo que exigía ayuda financiera a los ricos); las exhibiciones de riqueza eran ahora más propias del Estado que de los particulares, y era éste el que construía edificios y parques públicos; el Estado organizaba funerales públicos espléndidos y torcía el gesto ante el hábito de la élite de realizar dispendios en sus funerales familiares. Platón presenta a un Sócrates quejoso porque en aquel momento cualquiera era un héroe: «Hoy en día, hasta a un pobre se le hace un funeral magnífico,[20] y un hombre sin importancia es objeto de un panegírico».

Los aristócratas podían seguir dominando todavía la política ateniense porque tenían más tiempo que cualquier otra persona para dedicarse a ella y porque, antes de que los quinientos consejeros del año fueran elegidos por sorteo, se seleccionaba a los candidatos por demos, un nivel en el que la élite podía seguir influyendo en la marcha de las cosas; pero la falta de incentivos para ocupar el poder político era cada día mayor. Sobre todo, el pueblo evaluaba la capacidad de un hombre para un cargo antes de que lo ocupara, y al final de su año de mandato juzgaba si había realizado un buen trabajo. Y aunque los ricos podían ocupar un número mayor de

puestos políticos, el pueblo tenía casi todas las cartas y no permitía a la élite apartarse del recto camino de la democracia.

Pericles se situó en la cúspide de estos cambios y fue responsable de algunos de ellos. Un par de acciones suyas ilustran aquel mundo cambiante. Al comienzo de la Guerra del Peloponeso, el ejército espartano lanzó una invasión dirigida por Arquídamo, uno de los reyes de Esparta; pero éste y Pericles eran *xénoi*, por lo cual Pericles transfirió sus propiedades al pueblo ateniense, por si acaso Arquídamo se sentía tentado, en función de la *xenía*, a evitar pasar por sus tierras y no asolarlas. Este gesto simboliza nítidamente la nueva separación entre el mundo aristocrático privado y el mundo público de la política. Luego, no mucho después del 451, año en que consiguió que se aprobara su nueva ley de ciudadanía por la que los dos padres de un niño debían ser atenienses para que su hijo tuviera derecho a ser ciudadano de Atenas, relegó a su esposa ateniense e introdujo en su casa a la famosa y seductora Aspasia de Mileto, como para decir que sus intereses personales no afectarían para nada a su política pública, a diferencia de lo que ocurría con los aristócratas chapados a la antigua.

Los aristócratas se vieron obligados también a diversificarse con el fin de hacer dinero suficiente para mantener su antiguo modo de vida. La fuente tradicional y más estable de riqueza era la propiedad de tierras. Los ricos solían ser dueños no de grandes fincas, sino de varias de menor extensión tanto en Atenas como en sus alrededores y en territorios más lejanos. Una de las razones para el declive de las familias ricas tras la Guerra del Peloponeso fue que la pérdida del imperio supuso simultáneamente la de casi todas esas fincas en el extranjero. Una segunda forma de obtener ingresos —la propiedad de esclavos no dedicados a la agricultura— adquirió una importancia creciente hacia finales del siglo v y hasta bien entrado el siglo iv; ese tipo de esclavos podían destinarse a realizar actividades en pequeños talleres (la falta de una tecnología compleja impedía la creación de grandes fábricas) o ser alquilados al Estado, quizá para trabajar en las minas de plata de Laurión, de propiedad estatal.

Un hombre rico podía poseer también granjas o viviendas urbanas de alquiler. En el Pireo, sobre todo, las casas y pisos se alquilaban a los metecos (extranjeros residentes en Atenas), a quienes la ley prohibía ser dueños de propiedades atenienses. Durante los años del imperio, a medida que la

prosperidad de Atenas atraía a numerosos metecos, hubo un considerable auge inmobiliario, explotado por los ricos mediante la promoción de nuevas propiedades de alquiler. Otra posible fuente de ingresos era el préstamo o la inversión, especialmente en el comercio ultramarino, donde los riesgos y las ganancias eran proporcionalmente grandes. El comercio con grano se convirtió en otra buena fuente de ingresos hacia finales del siglo v. Y siempre existía la posibilidad de que un hombre hiciera mucho dinero con el botín de guerra (los generales, que ocupaban el puesto más elevado tanto en el orden social como en el militar, se llevaban la parte del león) o, en el caso de un político, con los «donativos» de otras personas del propio Estado o del extranjero. La mayoría de los atenienses consideraban casi siempre que habría sido injusto definir esa práctica como «soborno» y no como un beneficio adicional.

Cuando los aristócratas afirmaban que su noble cuna les otorgaba el derecho a gobernar, no estaban hablando de genética y apenas se referían tampoco a la educación, aunque esperaban que sus hijos se sintieran imbuidos de cierta conciencia de sus capacidades como futuros gobernantes. Se referían al orden natural de las cosas: los dioses, en su providencia con el mundo, habían hecho que ciertas personas estuvieran dotadas para el liderazgo y les habían dado asimismo los recursos que lo hacían posible y eficaz. Se trata de una opinión común entre las élites de cualquier tiempo y lugar. Así, cuando algunos pensadores comenzaron a preguntarse si las dotes para la vida política eran otorgadas realmente por nacimiento y si no podrían ser objeto de aprendizaje, su cuestionamiento pareció un ataque contra los dioses; y cuando la democracia plena hizo de los aristócratas servidores del Estado, y no sus líderes, dio la sensación de que se estaba subvirtiendo el orden natural. No entenderemos la agitación y el tormento de la Atenas de finales del siglo v a menos que comprendamos que se hallaban en juego asuntos absolutamente fundamentales.

RESPUESTAS DE LA ARISTOCRACIA

Algunos aristócratas optaron por una existencia más o menos retirada y pasaron a ser lo que los griegos designaban con el término *idiótai*. Esta pa-

labra, origen de nuestro «idiota», se refería en un contexto político a alguien que decidía no participar en la vida pública de la ciudad a pesar de poder hacerlo; las nociones de falta de sentido y de desentendimiento podrían tender, quizá, un puente entre sus significados antiguo y moderno. Solo la desesperación o un temperamento particular podían impulsar a un aristócrata ateniense a seguir ese camino, pues algunos, al menos, de sus iguales habrían considerado una decisión así cobarde o servil. No obstante, fueron bastantes los atenienses de buena cuna, en particular jóvenes desafectos al régimen, que a partir de la década del 420 tomaron ese rumbo en respuesta a la pérdida automática de su derecho al liderazgo.

Otros se retiraron al ámbito de unos círculos exclusivos (las *hetaireíai*). En los ambientes aristocráticos había habido siempre grupos sociales poco rígidos que se reunían para celebrar banquetes o con fines religiosos, pero, desde finales de la década del 430, esos grupos comenzaron a basarse menos en el parentesco y su número aumentó en territorio ateniense. Dentro de los clubes, los aristócratas desafectos podían preservar algo de su mundo evanescente y exagerar, incluso, sus características. Los clubes no eran solo ámbitos donde liberar la presión, celebrar reuniones festivas y entregarse al juego, sino que se convirtieron en viveros de un pensamiento antidemocrático cuyas líneas principales se templaron en ese momento en el fuego ardiente del descontento.

Los clubes típicos estaban formados por unos treinta miembros, aunque no todos asistían siempre a las reuniones. El centro de sus actividades seguía siendo el banquete o simposio (*sympósion*), aunque no todos los banquetes se celebraban en el marco de un club. El banquete era uno de los ritos aristocráticos más arcanos, un vestigio de los días de gloria de la aristocracia ateniense, cuando esas reuniones nocturnas configuraban el pulso de la vida social y política de la ciudad. La palabra *sympósion* designa literalmente la actividad de «beber en común», pero a veces se opta por su transliteración («simposio») más que por su traducción, pues la expresión «fiesta con bebidas» o «cóctel» tiene connotaciones equívocas: los asistentes no estaban de pie tomando jerez y picoteando frutos secos. Como otros muchos aspectos de la vida ateniense, el banquete incorporaba elementos rituales y religiosos.

Los invitados, normalmente una docena, se reclinaban en divanes. Su

brazo izquierdo, apoyado en cojines, sostenía la mitad superior del cuerpo, de modo que la mano derecha quedaba libre para tomar la comida y la bebida de un mesita colocada frente a ellos. Tras una comida ligera se retiraban las mesas y la habitación se despejaba y barría. Los comensales se restregaban las manos en trozos de pan que arrojaban a los perros; luego, se las lavaban siguiendo un rito y se aplicaban al cuerpo unos toques de perfume, quizá de rosas o de raíz de lirio.

Se nombraba un «rey» para regular la velada y decidir las proporciones de la mixtura de vino y agua en el gran recipiente para las mezclas. Los griegos solían tomar el vino diluido en agua en una proporción de unas cinco partes de agua y dos de vino, y pensaban, o fingían pensar, que el abuso de vino puro causaba demencia. Las copas de los simposios eran bajas, más apropiadas para beber a sorbos que a tragos, a fin de controlar la ebriedad y estimular las conversaciones entre sorbo y sorbo. No obstante, los banquetes beodos no eran desconocidos y podían prolongarse: los invitados borrachos salían a la calle en un *kómos*, una juerga ritual, en la que la cuadrilla bullanguera recorría ruidosa la ciudad vistiendo todavía los ropajes de simposiastas y sin dejar de cantar en busca de otra casa donde continuar la velada. Se trataba de un comportamiento típicamente aristocrático; podían permitirse dar la lata.

El banquete comenzaba con unos ritos de purificación, imposición de guirnaldas y libaciones e himnos a los dioses. Los invitados se disponían a entablar conversación, cantar (interpretando canciones populares del pasado o el presente o un certamen de versos improvisados), jugar a algunos juegos (como el *kóttabos*, consistente en arrojar gotas de líquido del fondo de un copa a un recipiente o a algún otro blanco) y divertirse. La velada podía incluir no solo los cantos de los propios invitados, acompañados por el son de los caramillos tocados por una muchacha, sino también algún espectáculo representado por bailarinas, acróbatas o mimos contratados. A excepción de estas jóvenes esclavas, que solían estar obligadas además a mantener relaciones sexuales con los invitados, se trataba de una actividad estrictamente masculina. Los banquetes se organizaban para excluir cualquier aspecto de la monotonía del mundo cotidiano: los invitados comían y bebían de piezas de vajilla decoradas con versiones simbólicas o realistas de la actividad simposiaca —versiones de sí mismos que se remontaban en

el tiempo, por así decirlo—; recitaban poemas especiales, jugaban a juegos peculiares y se centraban exclusivamente en el placer y en el pasado. Los clubes, y los banquetes más en general, permitían a los aristócratas dejar el tiempo en suspenso.

Pero algunos clubes optaron por exhibirse. De la misma manera que, en la Gran Bretaña del siglo XVIII, algunos jóvenes aristócratas crearon clubes como el Hellfire Club («Club del Fuego del Infierno») para burlarse de la religión y mantener relaciones sexuales con prostitutas, también los clubes atenienses se designaron a sí mismos con nombres provocativos inspirados en los de algunos pueblos hostiles (como lo hicieron los «Mohocks», una banda callejera londinense de principios del siglo XVIII) o en ciertas actitudes más o menos crueles de burla hacia la sociedad expresadas de diversas maneras. En Atenas hubo, entre otros, «El club de los empalmados» y el de «Los Pajilleros», aunque ambos datan del siglo IV.[21] En nuestro periodo existía el de los «Acólitos del Dios del Mal», una inversión paródica de una deidad conocida simplemente como el Buen Dios, invocada mediante libaciones al final de las comidas. De ahí que, para reírse de los supersticiosos, este club gastronómico se reuniera en días del calendario no propicios. Habitualmente, sin embargo, los clubes llevaban el nombre del día en que se reunían o el de sus miembros más destacados; tenemos noticia, por ejemplo, de «Caricles y Critias y su club».[22]

Corrían rumores de que unos pocos clubes realizaban ceremonias de iniciación escandalosas (que recuerdan a algunas fraternidades universitarias norteamericanas o a unidades del ejército), y bastantes de ellas exigían a sus miembros un juramento de fidelidad; de ahí que fueran conocidas, además de con la denominación de *hetaireíai* («grupos de camaradas»), con la de *synomosíai* («grupos unidos por un juramento común»). El juramento de secreto más famoso del mundo antiguo fue el requerido a los iniciados en los misterios de Eleusis, y no era raro que los clubes parodiaran en los suyos la ceremonia eleusina, práctica que, en circunstancias normales, podría ser disculpada. Es difícil que esa clase de juramentos se consideraran en muchos casos seriamente vinculantes, pero de vez en cuando, si los objetivos políticos de un club tenían más peso que sus actividades sociales, eran de cumplimiento obligatorio. Todavía era más raro, si bien tremendamente más siniestro, que se exigiese a los miembros confirmar

sus juramentos con una «prueba de lealtad» (*pístis*). El caso más extremo se produjo en el año 411, cuando un club antidemocrático organizó el asesinato del demócrata ateniense Hipérbolo como una promesa de esas características. Así, los miembros quedaban ligados entre ellos por una complicidad compartida.

Los clubes realizaban también tareas políticas menos siniestras, como la de influir en las elecciones, los juicios y las audiencias judiciales y la de distribuir panfletos. Podían introducir en la Asamblea una multitud de hombres vociferantes, pronunciar discursos, interrumpir a un orador, vitorear, practicar el filibusterismo o impulsar los asuntos de cualquier otra manera hacia el rumbo preferido por ellos; también podían conseguir apoyos mediante soborno o por otras vías legítimas. Clubes rivales podían constituir alianzas temporales, quizá para conseguir enviar al destierro a un enemigo común; luego, cuando llegaba el momento de votar el ostracismo, los miembros del club podían escribir nombres en los *óstraka* para quienes andaban con prisas o eran analfabetos, como en el caso de un acervo de 190 *óstraka* recuperados por los arqueólogos en los que el nombre de Temístocles había sido grabado por solo catorce manos. Ninguna de esas actividades era exclusiva, pero sí característica, de los clubes.

ALCIBÍADES EL ARISTÓCRATA

El historiador Tucídides, nuestra fuente principal para los sucesos de la Guerra del Peloponeso, puso dos discursos[23] en boca de Alcibíades. El tono general de esos discursos es altamente revelador en el contexto del medio aristocrático y como introducción a la posición de Alcibíades en la vida pública. El primero, pronunciado durante el debate mantenido en la Asamblea sobre la posible invasión de Sicilia en el año 415, comienza con una defensa de la capacidad del propio orador para ocupar el alto mando y el poder político en Atenas. Alcibíades habla de sí como gobernante más que como general y se identifica con la ciudad hasta el punto de afirmar que su alarde personal de riqueza fuera del país (como, por ejemplo, en las recientes Olimpíadas) transmite a los extranjeros una impresión del poderío de la ciudad en conjunto. A continuación dice que la gente

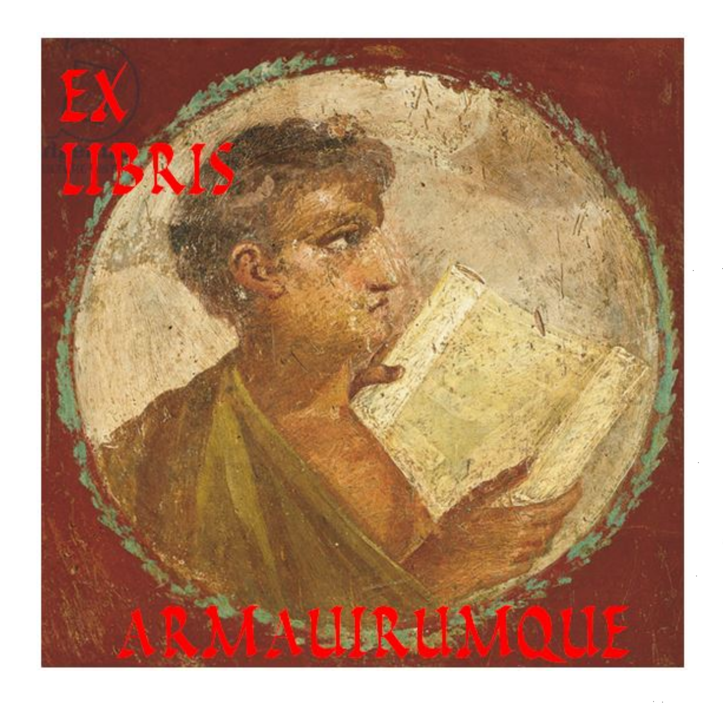
corriente debe soportar el desdén de las personas de éxito favorecidas por los dioses, como él mismo. Todo esto es mera ideología aristocrática, y el intento de obtener capital político de su fama en Atenas y en el extranjero habría sido reconocido y admirado por los aristócratas de una generación anterior.

El segundo discurso de Alcibíades, dirigido a los espartanos tras su deserción, a finales de aquel mismo año, comienza igualmente con una autodefensa que forma parte del intento de persuadir a sus anfitriones, los enemigos de Atenas, de que deben proporcionar un hogar a un ateniense tan destacado como él. Afirma que ha soportado la democracia únicamente como un medio para su propio engrandecimiento, y en sus comentarios se muestra mordaz con la constitución ateniense, a la que en un determinado momento califica, como es sabido, de «necedad reconocida». Sugiere que él y algunos otros habían pensado en dar un golpe de Estado en Atenas y que solo se echaron atrás porque el momento no era oportuno. Una vez más, el tipo de organización política del que se muestra partidario se basa por entero en la existencia del aristócrata excepcional —él mismo, en otras palabras—. Son expresiones amargas dirigidas contra su ciudad natal, pero la amargura es totalmente aristocrática: ningún miembro de la élite griega que se respetara dejaría de tomar represalias por algo que consideraba insultante e injusto, y Alcibíades interpretaba su destierro de Atenas como un desprecio personal y una prueba de la corrupción de la ciudad.

Alcibíades era distinto de sus iguales atenienses dispuestos a adaptarse. Nunca pensó en responder a los cambios que estaban apoderándose de la sociedad ateniense retirándose de la vida pública. Aunque era, sin duda, el líder de un club[24] y, posiblemente, miembro de otros más, esas asociaciones constituían ámbitos donde podía crear redes políticas, y no lugares de retiro. Era una persona un tanto atávica: un aristócrata puro al estilo antiguo que sacaba partido a sus numerosos *xénoi* extranjeros y buscaba sin descanso y de manera pública y competitiva su propia gloria y la de su familia. Aunque insistía en que su fama y sus éxitos personales eran buenos para la ciudad, esperaba al mismo tiempo obtener con ellos un capital político y una clientela.

Otros lo consideraban capaz de adaptarse a las circunstancias, como un

camaleón, pero había un aspecto en el que nunca cambió. Y la determinación con que se dedicaba a buscar la gloria hacía que la política fuera para él un juego, pues se sentía al margen de cualquier constitución o régimen. Ésta es la razón de que los atenienses discreparan acerca de él: admiraban y necesitaban sus cualidades aristocráticas de liderazgo y lo amaban por su encanto y sus éxitos, pero era también un arcaísmo propio de un tiempo en que la aristocracia había eludido el control de los ciudadanos de Atenas, y temían la ambición de Alcibíades. Y así fue como acabaron temiendo también a quienes, según ellos, habían alentado su ambición.



5
LA PESTE Y LA GUERRA

Alcibíades alcanzó la edad adulta en el preciso momento en que, tras una larga y agitada gestación, se desencadenó la Guerra del Peloponeso entre Atenas y Esparta. Aunque su temperamento no lo hubiera determinado para ello, no podía menos de hacer de la guerra y la política bélica los terrenos donde buscar la gloria. El conflicto duró veintisiete años con interrupciones —demasiadas para su gusto—, y concluyó con la derrota de Atenas y el fin del imperio sustentado por ella mediante la diplomacia y mantenido de forma implacable durante décadas. A lo largo de aquellos veintisiete años, muchos atenienses buscaron sus breves momentos de fama bajo la cruda luz de la guerra, pero Alcibíades duró, por los pelos, más que muchos, hasta que, al final, hubo algunos, incluido el historiador Tucídides, que estuvieron dispuestos a atribuir la derrota sobre todo a él.

Alcibíades es la única persona de la sobria historia de Tucídides a quien se dedica un retrato escrito con coherencia. Otros comentarios de Tucídides sobre Alcibíades ofrecidos en distintos pasajes son también extrañamente reveladores acerca de su personalidad. Algunos estudiosos han conjeturado[1] que lo conoció personalmente e, incluso, que Alcibíades fue su principal informador para algunos de los acontecimientos recogidos en la historia. Sea como fuere, esto es lo que nos dice Tucídides:

> El que con mayor ardor incitaba a la expedición [contra Sicilia] era Alcibíades, hijo de Clinias; quería oponerse a Nicias, no solo porque en general estaba en desacuerdo con su política sino también por el hecho concreto de que había sido aludido por él de forma injuriosa; pero lo que más le movía era su deseo de ser estratego [general] de la expedición y su esperanza de que Sicilia y Cartago fueran conquistadas bajo su mando, y de que con su éxito pudiera

> prestar servicio a sus intereses particulares, tanto en el aspecto económico como en el de la fama. Gozaba, en efecto, de la consideración de sus conciudadanos y alimentaba deseos que excedían sus posibilidades, tanto en lo referente a sus cuadras de caballos como en otras prodigalidades; y esta circunstancia estuvo más tarde de modo especial en el origen de la ruina de la ciudad de Atenas. Porque la mayoría de los ciudadanos, asustados por la magnitud de los excesos a los que se entregaba en la vida diaria y por el alcance que daba a sus proyectos en cada una de las empresas en que llegaba a intervenir, se enemistaron con él convencidos de que aspiraba a la tiranía; y aunque en la vida pública había tomado las disposiciones más acertadas respecto a la guerra, como en la vida privada cada uno de ellos estaba disgustado por su forma de comportarse, confiaron los asuntos a otros y en poco tiempo llevaron la ciudad a la ruina.[2]

El razonamiento de Tucídides es transparente, pero ¿acusaba a Alcibíades de la derrota más de lo que acusaba a los atenienses por haberse vuelto contra él? Para conocer los sufrimientos que hubo de soportar Atenas en el terreno militar y moral y la función desempeñada por Alcibíades en todo ello, necesitamos tener un conocimiento suficiente sobre la historia de la Guerra del Peloponeso.

EL ESTALLIDO DE LA GUERRA DEL PELOPONESO

Atenas y Esparta habían sido rivales casi desde el final de las Guerras Médicas, en el año 479. Aunque en aquel momento se comprometieron a defender conjuntamente Grecia contra la constante amenaza de Persia, se trataba en gran parte de una iniciativa marítima, y como Atenas era la principal potencia naval del Egeo, fue ella la que creció en autoridad y poder, mientras que Esparta se centró en el mantenimiento de su supremacía en la guerra terrestre por medio de su régimen militarista. Atenas pasó a encabezar la Liga comprometida en la defensa del Egeo y recibió de otros miembros de ésta tributos utilizados para mantener la capacidad operativa de su importante armada. Los persas fueron arrojados de Asia Menor, y la defensa del Egeo culminó con la batalla del río Eurimedonte (el moderno Köprü Irmagi, en el sur de Turquía), en el 469 o en una fecha

aproximada, en la que Cimón hijo de Milcíades aplastó a los persas por tierra y mar y puso fin a su último esfuerzo militar serio contra los griegos. La batalla fue un enfrentamiento tan importante como las de Maratón o Salamina, pero le faltó un Heródoto que la describiera en detalle y hasta su propia fecha es incierta.

Hacía ya tiempo que los atenienses poseían en la práctica el monopolio de la experiencia naval en el Egeo. Al constatar las posibilidades que ello les otorgaba, y animados por la continua necesidad de protección experimentada por sus aliados, comenzaron a comportarse de vez en cuando con una arrogancia cada vez nayor: utilizaban su poderío militar para obligar a algunos Estados del Egeo, en especial los que tenían importancia estratégica para la propia Atenas, a unirse a la alianza y para castigar a los demás por querer retirarse de ella; privaron de sus tierras a los isleños recalcitrantes y asentaron a sus propios ciudadanos para que explotaran los recursos agrarios; trasladaron el tesoro de la Liga, con sus inmensos fondos, de la isla sagrada de Delos, centro simbólico de aquélla, a Atenas; y continuaron recaudando tributos y tratando a sus aliados como súbditos, incluso después de que ellos mismos hubieran firmado un tratado de paz con Persia en el 449. Con el paso de los años, lo que había sido una liga de aliados se convirtió en un imperio de Atenas en todo menos en el nombre.

Los espartanos y sus aliados contemplaban aquellos hechos con una suspicacia creciente y cada vez más justificada. Era una auténtica guerra fría, con muchos momentos de aumento de la tensión salpicados de choques ocasionales y, a veces, graves, y por tratados y treguas que contribuían poco a disimular el hecho de que cada bando se estaba preparando, en realidad, para la guerra. A pesar de un tratado de paz de treinta años entre Atenas y Esparta redactado en el 446, la guerra fría se calentó rápidamente en la década del 430, durante la cual Corinto, la gran aliada de Esparta, fue habitualmente el objetivo de las maquinaciones atenienses.

Además de firmar una alianza con los acarnienses, establecidos en la costa occidental del continente y considerados por los corintios territorio colonial, los atenienses se inmiscuyeron en la guerra entre Corinto y Corcira (la moderna Corfú); para colmo, se produjeron los terribles hechos de Potidea, ciudad que pagaba impuestos a Atenas mientras seguía manteniendo fuertes vínculos con Corinto, su metrópoli. Atenas había aumenta-

do recientemente la carga tributaria impuesta a Potidea y luego, en el 432, se mostró preocupada por las intrigas corintias en la zona e insistió en que Potidea debía interrumpir sus relaciones con Corinto y demoler algunas de sus defensas. Los atenienses malograron el intento de los potidenses de ganar tiempo y negociar enviando a la zona un ejército de tamaño considerable (del que formaban parte Sócrates y Alcibíades).

Una hostilidad sin tregua contra Atenas consumía ahora a Corinto, que amenazó con abandonar la Liga del Peloponeso si no era auxiliada por Esparta. Los espartanos prometieron a Potidea el envío de ayuda armada, que llegó en forma de un ejército formado en su mayoría por ciudadanos de Corinto. Los dos ejércitos se enfrentaron, los atenienses vencieron, y los corintios quedaron atrapados dentro de la ciudad junto con sus habitantes. El asedio duró hasta la primavera del 429 y costó a los atenienses la enorme suma de mil talentos (además de mil hombres, por lo menos); no pudieron haber dado una señal más clara de sus intenciones bélicas.

En agosto del 432, la Liga del Peloponeso había votado en favor de la guerra, alegando con engaño que el inaplicable embargo económico impuesto por Atenas a uno de sus miembros, la ciudad de Mégara, constituía un acto de violación del tratado del 446. Finalmente, el conflicto estalló cuando los tebanos, previendo una invasión de Beocia por parte de Atenas, atacaron Platea, una ciudad beocia que había sido desde hacía mucho tiempo aliada de Atenas y constituía una rémora para el dominio tebano sobre Beocia. Tucídides comienza su historia de la guerra declarando su convicción de que iba a ser la mayor de la historia de Grecia, y estaba en lo cierto, al menos en el sentido de que una gran parte del mundo griego sufrió una auténtica convulsión. Desde Tracia y Macedonia hasta el litoral de Asia Menor y las costas de Sicilia e Italia meridional, las ciudades griegas, protegidas por una alianza con alguna de las dos superpotencias, aprovecharon la oportunidad de saldar viejas cuentas con sus vecinas. Además, la división entre Esparta, que apoyaba la oligarquía, y Atenas, favorable a la democracia, tuvo un eco en los conflictos que desgarraron a muchas comunidades. En todo el mundo mediterráneo, los griegos se dedicaron a matarse unos a otros.

LA GUERRA ARQUIDÁMICA

Al comienzo de la guerra, los espartanos pudieron contar con aliados de todo el Peloponeso (a excepción de Argos y las ciudades aqueas de la costa septentrional, que fueron neutrales), Mégara, la mayor parte de Beocia, los foceos y los locrios continentales y varios Estados más del continente. En el oeste mantenían alianzas militares con Siracusa, la ciudad griega más poderosa de Sicilia, y algunas ciudades del sur de Italia. Los atenienses tenían como aliados a los doscientos o más Estados de su imperio y podían recurrir también a unidades de la caballería tesalia, Platea, Corcira, Zacinto y la Acarnania continental. Los espartanos estaban considerados invencibles en tierra, mientras que la flota ateniense gozaba de la misma reputación en el mar.

La primera fase de la guerra, de diez años de duración, se conoce por el nombre del rey Arquídamo de Esparta, a pesar de que se opuso a ella en el 431 y murió en el 427. La intención declarada de Esparta era «liberar a Grecia» —poner fin al imperio ateniense, presentado como una forma de esclavización de los demás griegos—. Para Esparta, la mejor manera de lograr ese objetivo consistía en abordar directamente a los aliados y apartarlos de Atenas por la fuerza o mediante la diplomacia. Pero esto requería una flota, y Esparta carecía del dinero y la competencia para entablar una guerra naval. La propia Corinto, con una armada ya veterana, se mostraba reticente, con razón, a desafiar la supremacía marítima ateniense. Al comienzo de la guerra, Esparta solicitó algunos barcos a sus aliados italianos, pero los griegos occidentales prefirieron evitar durante el máximo tiempo posible implicarse en los problemas del continente y el Egeo. Esparta se vio obligada a adoptar la segunda alternativa, dictada por su reconocida superioridad en tierra.

La práctica normal de la guerra terrestre suponía siempre la devastación de las tierras de cultivo para provocar al enemigo a presentar batalla; un solo combate rápido decidía a menudo toda una guerra. Los espartanos invadieron el Ática en muchos de los primeros años de la guerra; llegaban entre mediados y finales de mayo, cuando el cereal estaba lo bastante maduro como para arder o poder ser saqueado y consumido, y se quedaban entre dieciséis y cuarenta días, dependiendo de las provisiones y la necesi-

dad de la presencia del ejército en otros lugares: los agricultores tenían que volver a sus tierras y los espartanos no podían permitirse mantener demasiado tiempo su ejército en pie de guerra lejos de Laconia a fin de que su numerosa población esclava no aprovechase la oportunidad para sublevarse.

La destrucción de cosechas y granjas era desalentadora, pero no infligía daños duraderos y no constituía una catástrofe económica. Mientras Atenas tuvo los Muros Largos (concluidos en el 445), que unían la ciudad con el puerto del Pireo, los víveres y otros artículos imprescindibles podían llegar a la ciudad. Faltaban aún varias décadas hasta la invención de máquinas de asedio capaces de destruir murallas. Y Atenas disponía de los inmensos recursos económicos del imperio (tanto en forma de capital como de ingresos regulares). La estrategia de Pericles consistió en situarse detrás de las murallas y esperar a que los peloponesios desistieran antes de que se acabase el dinero ateniense. Así, los del Peloponeso invadían el territorio ateniense, y los atenienses invadían el de Mégara; en ambos casos solo se producían escaramuzas. Escuadras de la flota ateniense devastaban zonas escogidas del litoral del Peloponeso y mantenían encerrada la armada corintia en el golfo de Corinto; y en la Calcídica la guerra continuó incluso tras la caída de Potidea en el año 429. Pero ninguna de esas acciones dio lugar a triunfos importantes ni proporcionó una ventaja decisiva.

Las estrategias de ambos bandos eran erróneas. Las invasiones del Ática efectuadas con regularidad por los espartanos no tentaron a los atenienses a entablar una batalla campal. Por otro lado, Pericles había subestimado el coste de mantener una flota en pie de guerra y la tozudez de la Liga del Peloponeso. La táctica espartana tuvo, sin embargo, un efecto secundario imprevisto. Cada vez que invadían el Ática, quienes no tenían otro lugar donde refugiarse se trasladaban (con todos los bienes que podían transportar) a Atenas —no solo al interior de la propia ciudad, sino también al estrecho corredor formado entre los muros que bajaban hasta el mar—. Durante una parte de cada año se producía un grave fenómeno de superpoblación. En el año 430, la fiebre tifoidea asoló la ciudad, y durante los cuatro siguientes exterminó al menos a una cuarta parte de la población ateniense. No había hospitales y la gente moría en casa o en las calles, por lo que la peste tuvo éxito donde los espartanos estaban fracasando. Aquello

abatió a muchos atenienses y aclaró las filas de los combatientes. A partir de ese momento, el pago de mercenarios constituyó un nuevo gasto que los atenienses se vieron obligados a presupuestar.

Los ciudadanos de Atenas, completamente desalentados, escucharon cómo los adversarios políticos de Pericles acusaban a éste de cobardía e inactividad, cuando la verdadera razón era que los había metido en una guerra que podían presentar como un fracaso. Le despojaron de su cargo de general y le acusaron de malversación; fue declarado culpable y multado con la enorme suma de quince talentos. A comienzos del 429, Pericles fue restablecido en su puesto, pero el anciano estadista falleció al cabo de solo unas semanas a causa de la peste. Había manejado el timón de los asuntos atenienses durante muchos años, y los ciudadanos de Atenas no tardarían en echar de menos su experiencia y capacidad de gobierno. Ninguno de los sucesores de Pericles tuvo su estatura, o, en cualquier caso, las circunstancias les impidieron alcanzarla. Al estar muy igualados, los giros bruscos fueron un rasgo más frecuente de la política ateniense, pues las decisiones de la Asamblea dependían de cuáles fuesen las opiniones políticas que les resultaban más convincentes en un momento determinado.

Nada ilustra mejor la situación que el acontecimiento más importante del año 428, un suceso que estuvo a punto de provocar una de las máximas atrocidades de la guerra. Las autoridades oligárquicas de Mitilene, la mayor ciudad de la isla de Lesbos, se escindieron del imperio llevándose consigo una flota nada desdeñable. La intentona se produjo en un mal momento: la moral ateniense, menoscabada ya por la peste, se había hundido cuando los espartanos enviaron por primera vez una patrulla naval al Egeo, que los atenienses habían llegado a considerar como sus aguas territoriales. Los atenienses comenzaron bloqueando la isla y, luego, sitiaron la propia ciudad de Mitilene. Los espartanos prometieron ayuda, pero se retrasaron y llegaron demasiado tarde. Si hubiesen apoyado con energía la sublevación de uno de los aliados de Atenas, otros se habrían animado a hacer lo mismo y habrían seguido sus pasos.

La resistencia de los mitilenios se hundió al año siguiente. Los atenienses se apoderaron de la ciudad, enviaron a los cabecillas de la revuelta a Atenas y esperaron a que la Asamblea tomara una decisión sobre el futuro de Mitilene —la Asamblea decidió dar muerte a todos los varones y escla-

vizar a las mujeres y los niños—. Pensaban que debían ir a la raíz: si sentaban un precedente con Mitilene, es posible que aquel ejemplo impidiera nuevas sublevaciones. Al fin y al cabo, su seguridad dependía ahora enteramente de su imperio.

La Asamblea ateniense había votado a favor de la ejecución de varios miles de personas y de la destrucción de toda la ciudad. Se envió un barco a Mitilene, pero al día siguiente se impuso en la Asamblea una actitud menos dura. Sin embargo, lo único que se pudo hacer fue enviar otro barco con la esperanza de que llegara a tiempo. Los remeros del segundo barco realizaron un esfuerzo extraordinario y llegaron incluso a comer sin soltar los remos, y en un ejemplo arquetípico de clímax arribaron en el preciso momento en que estaban a punto de ejecutarse las primeras órdenes. Aun así, las órdenes revisadas seguían siendo brutales: se ejecutó a mil hombres, y la ciudad hubo de derribar sus defensas y aceptar una pesada multa y una guarnición de soldados atenienses.

Tucídides dramatizó[3] la situación, tal como había hecho con otros momentos críticos de la guerra, presentando a dos oradores que mantuvieron un debate desafiante, en este caso Cleón de Cidateneo y un tal Diódoto, desconocido por lo demás. Aunque la gente lamentaba su decisión del día anterior, Cleón sostuvo que no debían cambiar de parecer. Su discurso apeló al interés de Atenas y atacó cualquier forma de imperialismo moderado: deseaba que se aplicaran tácticas de terror para mantener realmente sometidos a los súbditos del imperio. Pero Diódoto alegó que era más conveniente para Atenas que la consideraran indulgente. Éste es el aspecto auténticamente inquietante del debate: Diódoto no se basó en principios morales para alegar que las propuestas de Cleón eran demasiado duras y crueles; ambos contendientes apelaron de diferente manera al criterio exclusivo del interés propio.

EL FINAL DE LA GUERRA ARQUIDÁMICA

Los años siguientes fueron testigos de los habituales cambios y vaivenes en los éxitos y reveses de Atenas y Esparta. Atenas, significativamente, no consiguió ayudar a Platea, que acabó cayendo en manos de Esparta y Te-

bas en el 427; al año siguiente, los atenienses derrotaron a una reducida fuerza beocia; en Corcira, los demócratas y los oligarcas se masacraron mutuamente, aunque los primeros demostraron tener más éxito y ser más sanguinarios; los atenienses lograron cierto éxito en Sicilia al impedir la extensión de la influencia de Siracusa y el envío de productos de las granjas sicilianas al Peloponeso; la peste se extinguió; y los espartanos llevaron a cabo sus habituales invasiones del territorio ateniense. Pero aquella situación, indecisa en general, tuvo una excepción crítica.

En el año 425, el emprendedor general ateniense Demóstenes de Afidna fortificó con éxito la península mesenia de Pilos, en el suroeste del Peloponeso. Fue una idea astuta, pues podía servir como base para que los ilotas (esclavos de Esparta) mesenios desafectos organizaran una sublevación, y los ilotas representaban el punto más vulnerable de los espartanos. Aquella maniobra tenía posibilidades de ser un plan idóneo para ganar la guerra. Es evidente que los espartanos lo pensaban así, pues no perdieron tiempo y atacaron por tierra y mar la península, con sus fortificaciones precipitadamente construidas. Sin embargo, su ataque fracasó.

Los espartanos habían desembarcado a 420 hombres en la pequeña isla de Esfacteria, justo enfrente de Pilos. Con la derrota y la retirada de la flota peloponesia, aquellos hombres quedaron aislados. Su cifra puede parecer pequeña, pero representaban alrededor de un diez por ciento del ejército de Esparta, y muchos de ellos eran espartiatas, aristócratas espartanos de pura cepa, orgullosos de serlo. Las autoridades de Esparta no podían soportar aquella pérdida y acordaron una tregua en Pilos mientras enviaban delegados a Atenas para negociar el final de la guerra. Ofrecieron a los atenienses una alianza plena y que cada uno de los bandos conservara el territorio que ocupaba en aquel momento. Los atenienses, guiados por Cleón, rechazaron la oferta, en parte por miedo a que los espartanos fueran incapaces de refrenar a sus aliados, pero sobre todo porque se les había subido la sangre a la cabeza y creían hallarse en condiciones de imponerse.

Se reanudaron los combates, pero los hombres de Esfacteria resistieron más tiempo del esperado. En la isla había agua y sombra, y cuando los espartanos ofrecieron la libertad a todos los ilotas que desearan burlar el bloqueo llevando provisiones a sus tropas atrapadas, muchos aprovecha-

ron la oportunidad. En Atenas, Cleón, cuya negativa a la oferta espartana fue responsable de la continuación de la lucha, se ofreció a tomar el mando, a pesar de que no había sido elegido para uno de los cargos de general de aquel año. Alardeó de que pondría fin rápidamente a la situación —y, de hecho, él y Demóstenes invadieron la isla—. Los espartanos supervivientes se rindieron, con gran sorpresa de todos, pues se suponía que un espartano no se rendía sino que moría combatiendo. Casi trescientos prisioneros, entre ellos 120 espartiatas, fueron llevados a Atenas. Los escudos espartanos capturados fueron exhibidos gloriosamente en el Ágora.

Los atenienses se encontraban ahora en una posición muy fuerte. Se enfrentaban a un enemigo desalentado y debilitado, tenían rehenes y emprendieron una revisión radical al alza del tributo pagado por los aliados para asegurar sus precarias finanzas. La primera aparición conocida de Alcibíades en la vida pública de Atenas fue en calidad de miembro de la junta de revisión del tributo. Los atenienses renovaron su tratado de paz con Persia e impidieron simultáneamente la llegada de delegaciones espartanas ante el sátrapa del Gran Rey en Sardes. Es probable que hubiesen podido negociar una paz en condiciones muy favorables, y no hay duda de que esta posibilidad se discutió acaloradamente tanto en Atenas como en Esparta, pero no se hizo nada al respecto. Entretanto, los atenienses emprendieron una campaña más agresiva, diferente del tipo de guerra prevista por Pericles: tomaron la isla de Citera, que podían utilizar como base para interceptar el aprovisionamiento de Esparta desde Egipto y para lanzar incursiones contra el Peloponeso, y estuvieron a punto de entablar una batalla de hoplitas con los espartanos cerca de Mégara en el año 424.

En una constante huida hacia delante impulsada por sus sucesivos éxitos, los atenienses idearon un plan audaz para apartar a Beocia de la guerra fomentando las sublevaciones democráticas en las ciudades de este territorio con el apoyo de una gran invasión. Demóstenes ocuparía la ciudad de Sifas, en el oeste de Beocia, mientras Hipócrates de Colarges se apoderaba de Delio, en el este. Todo lo que podía salir mal salió mal: hubo filtraciones, y lo que se suponía que iba a ser un ataque por sorpresa se topó con una férrea resistencia por parte de los beocios; los dos generales no consiguieron coordinar su acometida sino que llegaron a su destino con un día de diferencia, de modo que los beocios pudieron enfrentarse a ellos por

separado. Más de mil atenienses o soldados contratados perdieron la vida. La caballería de Atenas, con Alcibíades en sus filas, tuvo una intervención escasa, debido en parte a lo inadecuado del terreno, pero resultó útil para proteger a los soldados mientras se retiraban en desorden hacia territorio ateniense a través del monte Parnés. Sócrates tuvo un comportamiento notable durante la retirada por su autodominio y por mantener la calma entre sus compañeros.

Tras aquel éxito, los espartanos lanzaron un ataque contra posesiones atenienses en el norte comandados por su brillante general Brásidas, que se había hecho famoso durante los últimos años. El plan consistía en amenazar el suministro de metales preciosos y madera procedente de Tracia y Macedonia y la ruta de importación de cereal del mar Negro; al carecer los espartanos de una flota eficaz, era lo más parecido que podían hacer a un ataque contra el imperio. Mediante una combinación de diplomacia y amenazas de emplear la fuerza, Brásidas consiguió convencer a varias ciudades de la Calcídica y sus proximidades para que abandonaran la alianza con Atenas, y a continuación sitió Anfípolis, la posesión ateniense más importante de la región. Antes de que una flota ateniense, comandada por el historiador Tucídides, pudiera llevar ayuda a los habitantes de Anfípolis, Brásidas les ofreció unas condiciones tan favorables que le entregaron la ciudad sin lucha. A pesar de sus reiterados esfuerzos, Atenas no recuperó nunca aquel fundamental puesto de avanzada. El fracaso de Tucídides en su intento de salvar Anfípolis le llevó a ser procesado por Cleón (la animosidad del historiador hacia el político se deja ver en sus escritos) y a un exilio que duró toda su vida. Tucídides se retiró a su finca familiar de Tracia, desde donde pudo observar la marcha de la guerra y trabajar en su notable historia.

Tras haber restablecido un tanto el equilibrio, los espartanos abogaron una vez más por la paz. A comienzos del 423, ambos bandos iniciaron una tregua de un año: cada contendiente conservaría las posesiones que tenía en ese momento y cesarían los combates, a fin de ganar tiempo para negociar una paz duradera. Por desgracia, en el lado espartano, los tebanos se negaron a reconocer la tregua, y Brásidas ignoró las órdenes recibidas de Esparta y prosiguió su campaña en el norte, mientras que en el bando ateniense, Cleón y otros halcones siguieron agitando la situación. Se consideró

que Escione, una ciudad pequeña pero estratégicamente situada, se había retirado de la alianza ateniense y entregado a Brásidas *después* de la firma de la tregua, que, por lo tanto, no la amparaba. La Asamblea ateniense montó en cólera, y esta vez no hubo un Diódoto que se opusiera a la propuesta de Cleón de dar muerte a todos los ciudadanos varones de Escione.

En el 422, una vez expirada la tregua, Cleón tomó personalmente el mando de las operaciones en el norte. Escione se hallaba cercada entonces por un muro de asedio, por lo que pudo desentenderse de ella y recuperó otras ciudades antes de dirigir su atención a Anfípolis. Los dos ejércitos (con Sócrates de nuevo en las filas atenienses) se encontraron fuera de la ciudad, y los atenienses volvieron a ser duramente vapuleados. Perdieron a cientos de hombres, mientras que los espartanos solo tuvieron siete muertos. Uno de ellos, sin embargo, fue Brásidas —y entre los atenienses fallecidos se hallaba Cleón—. Los atenienses no habían podido reconquistar Anfípolis, pero los dos obstáculos más beligerantes que se oponían a la paz habían caído.

El tratado de paz redactado finalmente en el 421 reconocía, con excepciones de poca monta, la situación existente antes del inicio de la guerra. En otras palabras, los espartanos debían abandonar Anfípolis y el resto de la Calcídica, dejando que Escione sufriera el legado póstumo de Cleón de la ejecución de todos sus ciudadanos varones. Sócrates fue, quizá, testigo de aquel acto horrendo, o pudo, incluso, haber participado en él. Atenas, por su parte, abandonaría conquistas importantes, como Citera y Pilos. La paz sería vinculante no solo para los protagonistas, sino también para todos los aliados y tendría que durar quince años —a menos que Alcibíades se saliera con la suya.

ALCIBÍADES ENTRE BASTIDORES

Alcibíades intervino muy poco en los primeros años de la guerra. Sirvió como soldado en Potidea y Delio, formó parte de la junta que fijó de nuevo el tributo en el año 424, y en el 422 propuso un decreto para honrar a la población de la isla de Sifnos por algún donativo a Atenas. La razón de su inactividad durante la fase arquidámica de la guerra es perfectamente trivial: en Atenas había que tener treinta años para ocupar un cargo público

significativo, y Alcibíades no alcanzó esa edad crítica hasta el 423 o 422, una década después de haber reunido los requisitos para prestar servicio fuera de la patria, en Potidea. Fue también por entonces cuando consiguió que se aprobara una ley que concedía tierras y dinero a los hijos de Arístides el Justo —una jugada diplomática, pues Arístides se había ganado su apodo por haber sido el primero en evaluar el tributo de los aliados, que acababa de ser revisado fuertemente al alza con ayuda de Alcibíades.

Alcibíades, no obstante, seguía dedicándose ante todo a acrisolar su fama de hombre de mundo; al igual que Oscar Wilde,[4] dedicaba su genio a su vida, mientras que para su obra solo empleaba su talento. Existe un cúmulo de anécdotas[5] sobre su juventud desenfrenada. Muchas son, quizá, fantasías, y algunas se deben a la imaginación de los comediógrafos, pero no hay duda de que era un joven testarudo, con unas grandes ansias de vivir. Su primera aparición pública debió de haberse producido en marzo del año en que alcanzó la mayoría de edad, a los dieciocho; como huérfano de un padre caído luchando por Atenas, habría sido presentado al pueblo reunido en el festival de Dionisos. Era una ocasión para la que se exigía a los jóvenes vestirse con su armadura en señal de que en ese momento accedían a la edad adulta y también ellos lucharían por la ciudad; por lo tanto, debemos imaginar, sin lugar a dudas, que Alcibíades aprovechó la oportunidad para hacer una estupenda exhibición, pues era también el momento en que habría heredado la parte que le correspondía de las numerosas propiedades de su padre.

Alcibíades estaba también atareado en ampliar su prestigio por otros medios más dudosos: las conquistas sexuales. Este método había sido siempre un camino reconocido entre los competitivos aristócratas de Atenas, a pesar de que requería que un comportamiento que nosotros consideraríamos privado (como, por ejemplo, la seducción de alguna beldad famosa, o de Sócrates) llegara a ser de conocimiento público. No obstante, Alcibíades se apoyaba también en recursos más convencionales, como presentar demandas ante los tribunales y pronunciar discursos dirigidos a ganarse la población en general. Aunque su riqueza y el prestigio de su familia implicaban que podía haber ascendido gradualmente hasta el poder de la manera tradicional, él prefirió la vía rápida de los nuevos políticos haciéndose querer por el pueblo ateniense. En algún momento de la década

del 420, como seguramente pertenecía a la clase litúrgica, se vio obligado a actuar como patrocinador de una producción teatral en uno de los festejos corales, y lo hizo espléndidamente; y se lio a puñetazos con un empresario rival.[6]

ALCIBÍADES APARECE EN ESCENA

La Guerra Arquidámica había concluido con decepción y frustración en ambos bandos —condiciones difícilmente apropiadas para una paz duradera—, y Alcibíades y otros halcones de su estilo, como Hipérbolo de Peritedas, acechaban una oportunidad de desbaratar el frágil tratado. Alcibíades estaba motivado no solo por su ambición bélica, sino también por su hostilidad política hacia Nicias de Cidantidas. Nicias era un «hombre nuevo» y no pertenecía a ninguna de las familias aristocráticas; su padre había amasado una enorme fortuna alquilando esclavos al Estado, y Nicias salió a la palestra en la década del 420 como comandante militar competente, aunque algo cauteloso. En el año 421 había cumplido ya los cincuenta y se convirtió en el principal negociador del acuerdo con Esparta.

Por su condición de aristócrata y narcisista, Alcibíades se sintió especialmente herido en su orgullo por el hecho de que los espartanos decidieran negociar con Nicias. La familia de Alcibíades había ostentado tradicionalmente la *proxenía* de Esparta, lo que le permitía representar los intereses espartanos en Atenas, pero su abuelo había dejado que caducara; esto no le había evitado el ostracismo en el año 460, pero en aquel momento se vio obligado a demostrar su lealtad a Atenas y no a su rival. Alcibíades intentaba revitalizar la *proxenía*, sobre todo para asegurarse de que los prisioneros espartanos de Esfacteria fueran tratados razonablemente bien. Al fin y al cabo, su nombre era de origen espartano. Un Estado extranjero podía tener más de un *próxenos* en otro Estado, pero, en un determinado momento, uno era más «oficial» que los demás, en el sentido de que el Estado extranjero se dirigía primero a él. En vista de la rivalidad entre los dos Estados y debido sobre todo a que Atenas retenía a presos espartanos destacados, el *próxenos* oficial de Esparta habría gozado de una gran notoriedad, y Alcibíades deseaba siempre hacerse notar.

No hubo de esperar mucho para tener una oportunidad de actuar movido por su resentimiento. Esparta y Argos eran antiguas rivales, con una larga historia de enfrentamientos por la supremacía en el Peloponeso oriental y central. El problema se había resuelto a comienzos del siglo v, cuando Esparta aniquiló la fuerza de combate de Argos en una sola batalla. A lo largo de los setenta y cinco años siguientes, Argos se recuperó lo suficiente como para sentir el aguijón de la antigua rivalidad, pero nunca pudo cuestionar la supremacía de Esparta. En el 450, los argivos firmaron con los espartanos un tratado que los había mantenido hasta entonces al margen del conflicto actual. Sin embargo, en el año 420 el tratado estaba a punto de expirar.

Lo que ocurrió, según Tucídides,[7] fue lo siguiente: Alcibíades invitó a Atenas a una delegación de Argos, Mantinea y Élide para que, en vez de renovar sus diversos tratados con Esparta, hablaran de una alianza con los atenienses. Esto incitó a los espartanos a enviar una delegación propia con el fin de impedir aquella Cuádruple Alianza y demostrar su compromiso con la Paz de Nicias. Como hacían las delegaciones extranjeras, los espartanos se dirigieron en primer lugar al Consejo de Atenas y dijeron a sus miembros que habían acudido con plenos poderes para negociar sobre aquellos asuntos. Alcibíades no quería que la rememoración de la paz influyera en la Asamblea en el momento de la presentación de la propuesta. En una reunión privada con los delegados espartanos, los convenció para que no mencionaran ante la Asamblea que tenían plenos poderes de negociación y le dejaran a él la tarea de apuntalar la Paz de Nicias. Así, cuando los espartanos fueron presentados a la Asamblea y se les preguntó si tenían plenos poderes para negociar, ellos lo negaron. La flagrante contradicción entre lo que habían dicho al Consejo y lo que estaban contando a la Asamblea hizo que los atenienses desconfiaran de ellos, y Alcibíades pronunció un conmovedor llamamiento para que se hiciese comparecer de inmediato a los delegados argivos y se concertara una alianza con ellos. En ese preciso momento, un ligero temblor de tierra interrumpió la reunión como un mal augurio, y al día siguiente Nicias convenció a la Asamblea para que enviara a Esparta a él y a otros con el fin de arreglar aquel enredo.

El asunto resulta incomprensible. ¿Por qué habrían de confiar los delegados espartanos en Alcibíades, un político ateniense novato que ni siquie-

ra era su *próxenos*? ¿Por qué habrían de creer que un halcón trabajaría en favor de la paz? ¿Por qué iban a desacreditarse, ellos y su misión, de manera tan estúpida ante los atenienses? ¿Por qué, en cambio, no desacreditaron, sin más, a Alcibíades diciendo que era él quien les había persuadido para decir lo que dijeron? ¿Podría resolverse, quizá, alguno de estos enigmas, o todos ellos, recordando que uno de los delegados espartanos, un hombre llamado Endio, era *xénos* de Alcibíades? Es más sencillo pensar que Tucídides escribió un relato condensado y equívoco. Dado que, según veremos, la tentativa de Alcibíades tuvo, en realidad, muy poco éxito, la razón para que Tucídides pusiera de relieve este episodio debió de ser la de retratar a Alcibíades, en su primera aparición en su historia, como un hombre ambicioso y sin escrúpulos, impulsado por motivaciones personales; y, en su deseo de no dedicar a este asunto más tiempo del que tenía, el historiador enturbió los hechos.

La clave para desenmarañar la anécdota se halla, según creo, en los beocios. Los beocios, dirigidos por Tebas, se contaban entre los aliados más importantes de Esparta y se oponían a una paz con Atenas. Esparta había intentado ganárselos para la idea de la paz con Atenas; sin embargo, acababa de contraer una nueva alianza militar con ellos. La posición ateniense fue franca: o canceláis esa alianza con Beocia o nosotros firmamos una alianza con Argos. Éste fue exactamente el trato ofrecido por Nicias a los espartanos cuando marchó a su ciudad tras la extraordinaria reunión de la Asamblea. Ahora estamos, quizá, en condiciones de aclarar lo sucedido.

Cuando los espartanos dijeron primeramente que habían acudido con plenos poderes para negociar, se referían a que tenían las manos libres para intentar convencer a los atenienses de la conveniencia de no concertar una alianza con Argos, prometiéndoles tramitar el intercambio de Pilos, todavía en manos de los atenienses, por territorios reclamados por éstos que se hallaban aún en poder de los aliados de Esparta. Pero cuando les preguntaron en la Asamblea —el propio Alcibíades, quizá, o una de sus marionetas— si eso significaba la cancelación de su reciente alianza con los beocios, dijeron que no podían garantizarlo. ¿Cómo iban a hacerlo? Una cuestión de tanta importancia sería un asunto reservado a las autoridades de la propia Esparta. Esto era lo que Alcibíades había descubierto en

sus conversaciones con los delegados espartanos, o al menos de boca de su amigo Endio, y se sirvió de ello para desacreditar a los enviados de Esparta. Habría aducido sin gran dificultad que la clave del asunto era la alianza espartana con la federación beocia, y que si los delegados espartanos no tenían poder en este sentido, carecían en realidad de cualquier poder.

Alcibíades pasó unos días de angustia mientras Nicias negociaba en Esparta, pero la misión no llegó a nada: se fue al garete ante la negativa de los espartanos a abandonar su alianza con los beocios. Nicias regresó a casa humillado, y las palomas atenienses cayeron en desgracia, pues habían devuelto ya a los prisioneros espartanos de Esfacteria (debido a que las condiciones del tratado les obligaban a ello) sin conseguir nada a cambio. Los atenienses concertaron de inmediato un tratado de cien años con Argos, Mantinea y Élide. Esparta se vio obligada a utilizar medios militares contra una amenaza ante sus propias puertas. Mientras los espartanos se apresuraban antes de nada a dar garantías y retener a sus amigos, Alcibíades, que había transformado su éxito en un primer nombramiento para el generalato, dedicó gran parte del año 419 a recorrer el Peloponeso reforzando la Cuádruple Alianza y persuadiendo a otros a unirse a ella. Aquella operación militar tuvo una dosis nada despreciable de teatralidad, según ha observado Arnold Gomme: «El hecho de que un general ateniense recorriera el Peloponeso al frente de un ejército formado en su mayoría por peloponesios mofándose de Esparta cuando su fama se hallaba en su punto más bajo fue un plan grandioso».[8]

Cuando Patras se mostró reticente a ingresar en la alianza, alegando que los atenienses se los tragarían, Alcibíades les respondió con una salida ingeniosa: «Quizá sea así, pero lo harán poco a poco, comenzando por los pies, mientras que los espartanos se os tragarán de golpe y empezando por la cabeza».[9] La intención de Alcibíades era asegurar para Atenas el acceso occidental del golfo de Corinto, pero una fuerza numerosa de corintios le impidió hacer poco más que reforzar las defensas de Patras e incrementar la presencia de los atenienses en aquella plaza. Alcibíades convenció también a Argos para que atacara Epidauro, una ciudad estratégicamente importante, para lograr, quizá, que los corintios se sintieran acorralados y abandonaran atemorizados la Liga del Peloponeso. Pero el ruido de los sables espartanos debilitó la determinación de los argivos, incluso tras la

llegada de Alcibíades con mil hoplitas atenienses; en cualquier caso, los propios atenienses procuraron no enfrentarse tampoco a los formidables espartanos en una batalla campal.

Tras haber conseguido relativamente poco, Alcibíades no fue elegido general para el año 418. Los espartanos intimidaron a los argivos para que concertaran con ellos una tregua de cuatro meses, pero Alcibíades fue enviado a Argos para reforzar la decisión de los aliados y alegar que la tregua no era válida, pues los atenienses no habían participado en las negociaciones. La Cuádruple Alianza atacó Orcómeno y puso luego la vista en Tegea, en la frontera del territorio central de Esparta, pero los espartanos salieron a su encuentro en Mantinea y los derrotaron. Aquella batalla fue decisiva para Esparta: de haberla perdido, la Liga del Peloponeso se habría derrumbado y los atenienses habrían ganado la guerra. Sin embargo, Argos, Élide y Mantinea abandonaron la alianza ateniense y se incorporaron, o reincorporaron, a la Liga del Peloponeso. Aunque la política de Alcibíades en el Peloponeso había fracasado, consiguió ufanarse de haber llevado a los espartanos al borde de la derrota y haberles obligado a arriesgarlo todo en una sola batalla sin haber puesto a Atenas en grave peligro, pues el combate se había librado lejos de la ciudad. No fue un mal comienzo para alguien que se había propuesto ser el hombre principal de la ciudad. Pero Nicias seguía siendo un obstáculo en su camino.

EL OSTRACISMO

La Paz de Nicias debería haber sido otra de las víctimas de Mantinea, pues en la batalla se enfrentaron espartanos y atenienses; no obstante, acordaron tácitamente considerarlo una anomalía y continuaron como si la paz se mantuviese intacta. Tanto la política de paz de Nicias como el programa de Alcibíades para el Peloponeso habían quedado más o menos destrozados, pero Alcibíades mantuvo los contactos con los demócratas proatenienses de la atribulada Argos, que en el año 417 derrocaron cruentamente a la oligarquía gobernante y se hicieron con el poder. A propuesta de Alcibíades comenzaron a construir unas murallas que unían su ciudad con el mar (siguiendo el modelo de los Muros Largos de Atenas), para ser me-

nos vulnerables ante un ataque espartano. El plan resultó ser un fracaso espectacular, pues los espartanos atacaron y demolieron las murallas cuando faltaban unas pocas semanas para su conclusión; pero, al año siguiente, Alcibíades, en su segundo generalato, puso rumbo a Argos para prevenir la posibilidad de un contragolpe oligárquico. Llegó con veinte barcos, detuvo a los simpatizantes espartanos que aún quedaban y los deportó a islas controladas por los atenienses. Para entonces, Argos era prácticamente un Estado cliente de Alcibíades.

Nicias y Alcibíades, los dos enemigos, se habían visto forzados a retirarse, e Hipérbolo eligió ese momento para atacar a ambos por su ineficaz liderazgo y, ante su ausencia, proponerse como candidato para ocupar el puesto de hombre principal de Atenas. Hipérbolo era un político popular, conocido sobre todo por defender la expansión hacia el Mediterráneo occidental. Ahora, en el año 416, presentó una moción de ostracismo basándose en que la rivalidad entre Nicias y Alcibíades estaba desestabilizando el Estado. Según veía la situación, solo podía ganar, pues, o bien Nicias acabaría desterrado, con lo cual desaparecería el principal opositor a la expansión hacia occidente, o bien sería Alcibíades el que se marchara, y eso dejaría para Hipérbolo la gloria y los beneficios de la conquista del oeste. El ostracismo no era, por supuesto, tan sencillo: los *óstraka* recuperados por los arqueólogos, y fechados con verosimilitud en el momento de este proceso concreto de destierro, llevan los nombre de once hombres, incluidos los cuatro seleccionados por nuestras fuentes literarias como candidatos principales: Alcibíades, Nicias, Hipérbolo y Féax de Acarnania. Féax era también un expansionista, recordado por una acertada misión diplomática enviada a Sicilia y el sur de Italia en el 422, en el curso de la cual concertó alianzas, o al menos acuerdos de neutralidad, con varias ciudades como preludio de un futuro ataque ateniense contra Sicilia.

La respuesta de Alcibíades solo se explica suponiendo que estaba más o menos seguro de que iba a ser la persona a la que desterrarían. En primer lugar, vinculó sus redes de amigos políticos a las de Féax. Esto dejó la situación casi en empate: ya no era seguro que el desterrado fuera a ser él o Nicias. En consecuencia, éste se sintió preocupado y se mostró accesible a Alcibíades. Con su característico virtuosismo, y al formar una alianza temporal con su principal rival, Alcibíades no solo consiguió salvarse, sino que

logró dar la vuelta a la decisión acerca del ostracismo, pues cuando se contaron los votos fue el propio Hipérbolo el que obtuvo la cifra más alta. Como Hipérbolo no estaba considerado en un principio como una amenaza para la estabilidad de la democracia, presunto objetivo de cualquier ostracismo, la propia institución cayó en descrédito. Alcibíades había demostrado lo fácil que era para un poderoso manipular el sistema en provecho propio. Los atenienses no volvieron a recurrir nunca más al ostracismo.

MELOS

El año 416 demostró también hasta dónde estaban dispuestos a caer los atenienses en la senda de la crueldad. Al ser uno de los generales de aquel año, Alcibíades habría estado sin duda en contacto con los acontecimientos, pero no participó en ellos personalmente. Según veremos brevemente, tenía mejores cosas que hacer. La isla de Melos mantenía vínculos ancestrales con Esparta, pero era neutral (en la medida en que esa postura era una situación reconocida en la Grecia antigua), a pesar de estar rodeada de aliados de Atenas. Los atenienses habían intentado de vez en cuando obligar a la isla a ingresar en el imperio como miembro pleno, y ahora su paciencia se había agotado. Como la isla había pagado tributo por breve tiempo y de forma intermitente (hasta el 425 a. C.), es probable que los atenienses se consolaran, mientras preparaban la invasión, con el argumento de que era un Estado rebelde. Sin embargo, antes de invadirla, mandaron enviados para negociar con los melios por si podían intimidarlos para que se sometieran sin necesidad de desplazar a ningún soldado. Tucídides presenta las negociaciones[10] bajo la forma de un diálogo de memorable ferocidad entre los delegados atenienses y los miembros del consejo oligárquico de Melos —feroz pero también inútil, pues si los melios triunfaban en el debate, serían invadidos, y si perdían, serían «esclavizados» u obligados a unirse al imperio.

Nada más comenzar, según Tucídides, los atenienses desestimaron cualquier referencia a la justicia o al derecho internacional e insistieron en que entre dos partes desiguales no hay lugar para la justicia, sino solo para el dominio de la parte más débil por la más fuerte. Se trata, dijeron, de una

cuestión de conveniencia y no de justicia; la seguridad del imperio exige la capitulación de la isla. Por otro lado, es una ley natural válida entre los dioses y los hombres, además de una convención humana presente en toda la historia de la humanidad, que los fuertes dominen a los débiles. Si los melios tuvieran el poder que en este momento tienen los atenienses, no actuarían de manera distinta. Así pues, los atenienses no tienen nada que temer de los dioses. En cuanto a la esperanza de los melios de recibir ayuda de Esparta, se trata de un plan estúpido, dijeron con sorna los enviados atenienses. Los espartanos son los primeros en actuar exclusivamente por interés propio, y no lo verán en este caso, pues el riesgo que corren es excesivo. Podrían haber añadido (aunque esto no entra en cuenta en el debate dramatizado por Tucídides) que los espartanos no podían arrogarse ninguna autoridad moral pues acababan de perpetrar ellos mismos una masacre en la ciudad argiva de Hisias.

La negociación no resolvió nada, y los atenienses recurrieron, en cambio, a la fuerza militar. Atacaron la isla al final del verano del 416, y al comienzo del invierno la habían conquistado y casi despoblado: se dio muerte a todos los hombres y se vendió como esclavos a mujeres y niños. El estilo de Tucídides le permite en raras ocasiones comentar explícitamente un suceso, pero el historiador situó el diálogo con los melios justo antes del debate que llevó a los atenienses a enviar la expedición a Sicilia —un acto de autodestrucción definitiva—, como para decir que el suceso de Melos fue el pecado, y la expedición siciliana su castigo. De ser así, Alcibíades, el principal instigador de la expedición a Sicilia, habría sido el instrumento de dicho castigo.

6
ASCENSO Y CAÍDA DE ALCIBÍADES

Alcibíades evitó implicarse en la masacre de Melos solo porque se hallaba ocupado en seguir una ruta diferente hacia la gloria personal. En un principio, los antiguos juegos celebrados en Olimpia, en el lejano oeste del Peloponeso, constaban únicamente de unas pocas carreras pedestres para la gente del lugar. Las carreras de carros, cuyo origen legendario aparecía representado en las esculturas del frontón del gran templo de Zeus en Olimpia, erigido hacia el 456 a.C., no llegaron a ser uno de los acontecimientos centrales hasta que el festival no se convirtió en una reunión panhelénica de aristócratas. Sin embargo, la posibilidad de formar parte de un equipo solo estaba al alcance de una clase muy exclusiva, incluso entre los ricos. Así lo confirman las estadísticas atenienses: «Las 44 participaciones de atenienses con carros de cuatro y dos caballos conocidas con certeza para las competiciones internacionales de los 300 años transcurridos entre el 600 y el 300 fueron realizadas por miembros de solo catorce familias y... tres de ellas (los Alcmeónidas, los Filedas/Cimónides y los Clinias/Alcibíades) suman 25 del total».[1]

El nombre de Alcibíades aparece vinculado constantemente a la cría de caballos para competiciones de carreras de carros. Era su pasión y uno de las muchos medios elegidos por él para dejar una huella en la sociedad tanto ateniense como internacional. Alcibíades había logrado éxitos notables antes incluso de los juegos olímpicos casi legendarios del 416. Había ganado en las Panateneas del 418, que eran el festival internacional más espléndido de Atenas, y en el año 416 encargó dos cuadros para exhibirlos en un ala de la entrada monumental a la Acrópolis: uno lo mostraba en trance de ser coronado por figuras que representaban los juegos olímpicos y píticos (celebrados en Delfos); en el segundo aparecía sentado en el regazo

de los juegos nemeos. Los juegos internacionales nemeos y píticos rivalizaban casi con los olímpicos en prestigio, y los cuadros solo podían significar que también había ganado en ellos. Alcibíades encargó también a la vez una estatua de bronce de sí mismo conduciendo un carro —aunque ni él ni ninguno de sus homólogos aristócratas los conducía personalmente: era una prueba extremadamente peligrosa que se encomendaba más bien a esclavos especializados.

Pero la auténtica gloria radicaba en ganar en las Olimpiadas, y para las del 416 participó con nada menos que *siete* equipos, más de lo que podían permitirse la mayoría de los Estados, por no hablar de las personas individuales. Por si no fuera suficiente, erigió un enorme pabellón de estilo persa en el que agasajó con esplendidez a numerosos invitados empleando vajilla de oro y ofreció grandes y ostentosos sacrificios en el recinto sagrado. El coste de todo ello fue enorme (ocho talentos —unos cinco millones de euros—, según anota un historiador posterior,[2] aunque no sabemos cómo llegó a deducir esa cifra), y eso que se vio obligado a recortar algunos gastos. Había comprado un tiro de caballos en Argos de parte de su amigo Tisias hijo de Tisímaco, pero como en ese momento Tisias estaba ocupado en otros asuntos —dirigía la invasión de Melos—, Alcibíades inscribió el tiro como propio. Al parecer convenció también al comité olímpico de que otro tiro de caballos ateniense, perteneciente en realidad a un tal Diomedes, era suyo; es típico de Alcibíades no haberse contentado con la pasmosa hazaña de haber inscrito cinco tiros. También tomó «prestada» la vajilla de oro de la delegación oficial ateniense en el festival. En resumidas cuentas, Alcibíades se aseguró de no pasar en absoluto desapercibido en aquella concentración, la más importante, de aristócratas de todo el mundo griego.

Sus tiros coparon los puestos primero, segundo y cuarto (o quizá el tercero).[3] Cuando regresó a Atenas, encargó la composición de una oda conmemorativa nada menos que al poeta Eurípides, y los pintores y escultores contratados por él para sus retratos de vencedor fueron también de primera categoría. La victoria en uno o más de los grandes festivales atléticos internacionales se consideraba una hazaña casi sobrehumana y, según la creencia corriente, otorgaba al vencedor un poder mágico capaz de infundir terror en los corazones de los enemigos en el campo de batalla; un

atleta victorioso podía muy bien ser festejado en canciones populares y homenajeado con monumentos, y, una vez fallecido, su espíritu podía ser venerado como un poder benéfico. Dada la rivalidad entre Alcibíades y Nicias, merece, sin duda, la pena mencionar que el anciano estadista había pagado el año anterior una actuación especialmente extravagante en el programa coral de los juegos delios, el festival celebrado en honor de Apolo en la sagrada isla de Delos. A Alcibíades no le gustaba quedarse en la sombra y su exhibición en las Olimpiadas tuvo como objetivo catapultarlo más lejos que su rival.

Sin embargo, en opinión de la mayoría de los atenienses, había ido demasiado lejos —y los ciudadanos de Atenas tenían una manera muy particular de describir hasta qué punto se había excedido—. Comenzó a propagarse el rumor de que Alcibíades no se satisfaría con ocupar la posición de primer estadista de Atenas, como Pericles, sino que aspiraba a la tiranía, el gobierno anticonstitucional de una sola persona. Aunque en un discurso pronunciado por él al año siguiente[4] sostuvo que su éxito olímpico y el espectáculo dado en los juegos aportaban gloria a toda la ciudad, su comportamiento tenía cierto regusto a un deseo de sustituirla más que de representarla. Las propias acciones que, según Alcibíades, glorificaban a la ciudad llevaron a otros a sostener[5] que la gente se mofaría de Atenas por su sumisión a un solo hombre. A partir de entonces los rumores sobre una posible tiranía[6] arruinaron la carrera de Alcibíades. Por si alguien no los había escuchado antes, en el año 414 Aristófanes presentó en escena ante miles de espectadores a un Alcibíades escasamente disimulado que encontraba una nueva comunidad modélica en el cielo (la obra de teatro se titulaba *Las aves*), donde se establecía como un tirano oriental.

El intento de hacer que una victoria olímpica se tradujera en el control del Estado tenía un precedente específicamente ateniense. Había sucedido hacía tiempo, pero la historia seguía aún viva en el recuerdo de la gente pues desembocó en uno de los grandes escándalos de la historia de Atenas: la maldición de los Alcmeónidas. En una fecha tan reciente como el año 431, los espartanos habían mencionado aquella maldición en un intento de poner a los atenienses en contra de Pericles. Hacia el 630 a. C., un aspirante a tirano llamado Cilón, vencedor reciente en las Olimpiadas, se había apoderado de la Acrópolis junto con sus partidarios —y con la ayuda de tro-

pas suministradas por su suegro, el tirano de Mégara—. El golpe no logró el apoyo local esperado por Cilón, quien tuvo que abandonar la Acrópolis tras haber recibido promesas de un trato justo para él y sus partidarios. Pero un arconte Alcmeónida hizo que se ejecutara sumariamente a algunos seguidores de Cilón. Fue el sacrilegio que llevó a la maldición de la familia de los Alcmeónidas y a que los espartanos recordaran el estigma durante sus negociaciones con el Alcmeónida Pericles.

Por si su utilización presuntuosa de la victoria olímpica no fuera suficiente, había otros aspectos de la vida de Alcibíades a los que sus enemigos podían recurrir con facilidad para respaldar la insinuación de que no se sentiría satisfecho con un poder limitado y constitucional. Se trataba de su hábito de utilizar sus encantos para convertir a los ciudadanos de Estados extranjeros en una especie de clientes propios: los efesios y los habitantes de la isla de Quíos habían contribuido al coste de su extravagante capricho olímpico, y la lealtad del ejército argivo recordaba a los atenienses cómo Pisístrato se había adueñado del poder en el año 547 a. C., al tercer intento —el más afortunado— de convertirse en tirano, con ayuda de tropas argivas. No había que olvidar, tampoco, sus fuertes vínculos con Asia Menor, pues oriente era el hogar tradicional de la tiranía: la palabra griega *týrannos* era una adaptación de un término de origen anatólico, y el rey persa estaba considerado desde siempre como el arquetipo del tirano. Había que tener también en cuenta sus numerosos *xénoi* entre los magnates extranjeros, circunstancia que sugería al mismo tiempo la existencia de una red de alianzas susceptibles de ser utilizadas para tomar el poder en Atenas, además de su inconsistente adhesión a la democracia ateniense.

Sus propias apetencias hablaban en su contra: una característica tenaz de la concepción griega del tirano era que sus antojos desenfrenados se manifestaban no solo en forma de violencia o de ansia de poder absoluto, sino también como deseo de excesos sexuales, incluso con miembros de la propia familia (como los reyes persas, que de vez en cuando tomaban por esposas a sus hermanas). Las aventuras sexuales de Alcibíades eran tan famosas que nadie sabía dónde podían terminar: se había hecho, sin duda, sospechoso de mantener relaciones sexuales pervertidas[7] (en tríos con su tío en Abido, la Bangkok de la Antigüedad, más algunas aventuras con una madre y su hija en esa misma ciudad), y en cosa de una generación, a

más tardar, corrieron rumores[8] de que no había hecho ascos a acostarse con su madre y su hermana «al estilo persa».

A pesar de la persistencia de los rumores de que Alcibíades aspiraba a la tiranía, habría sido prácticamente imposible que un individuo, aunque fuera tan famoso como él, hubiese logrado por sí solo un poder autocrático e inconstitucional en la Atenas de finales del siglo v. Mientras los enemigos de Alcibíades propagaban aquellos rumores, Aristófanes se burlaba[9] del miedo a los tiranos como algo pasado de moda. Pero se trataba de una emoción auténtica: al comenzar las reuniones de la Asamblea se pronunciaban maldiciones contra la tiranía, y había armas legales (incluido el ostracismo) para combatirla. La acusación reflejaba las inmensas apetencias de Alcibíades, su indiferencia hacia las convenciones y un temperamento claramente no democrático; la tiranía parecía ser el final lógico del camino por el que buscaba la distinción y alardeaba de su poder. Y su propia popularidad constituía una amenaza para una sociedad cuya integridad dependía de un elevado grado de igualdad teórica entre sus ciudadanos. El culto al héroe tenía la capacidad de destruir la democracia ateniense; eso era lo que sentían los enemigos de Alcibíades y lo que daba credibilidad a sus acusaciones.

SICILIA

Tras las Olimpiadas del 416, Alcibíades y su política de guerra cabalgaron en la cresta de una ola de adoración popular; parecía ser la encarnación de la intrepidez de Atenas, que ya había aportado un inmenso provecho a la ciudad y prometía restablecer de nuevo su buena fortuna. Muchos atenienses se beneficiaron de la guerra, en especial los miembros más pobres de la sociedad, que recibían un estipendio por servir en la flota, amarrada en gran parte en dique seco desde hacía cinco años. Entretanto, los fondos para la guerra habían aumentado durante aquellos pocos años de inactividad, y una nueva generación de soldados jóvenes había alcanzado la mayoría de edad y restablecido la capacidad militar de Atenas. El nacionalismo era tan vigoroso como en sus mejores momentos.

Hacía tiempo que los imperialistas atenienses dirigían sus miradas al

oeste, hacia Sicilia. El propio Pericles lo había hecho en la década del 430, pero, al encararse con la realidad de la guerra, había sido partidario de una actitud más conservadora que agresiva. Sin embargo, al cabo de unos años, tras la muerte de Pericles, Cleón, Hipérbolo y otros se mostraron favorables a atacar Sicilia: siempre era popular que un político prometiera conquistas en el oeste, que recordara a la gente la opulencia de occidente, y, en especial, los cereales y la madera para la construcción naval procedentes de Sicilia, dos artículos fundamentales de los que Atenas andaba siempre escasa y de los que a veces carecía. El obstáculo principal e inmediato era Siracusa, una ciudad griega —aliada de Esparta— tan populosa como Atenas y que, al igual que ella, practicaba un egoísmo implacable. El siguiente impedimento era Cartago, la rica ciudad comercial fenicia en la costa norteafricana, que contaba ya con puestos de avanzada en el triángulo occidental de Sicilia. Según Tucídides,[10] los imperialistas atenienses de mentalidad expansionista no ocultaban, ni mucho menos, que, una vez conseguida Sicilia, tenían puesta la vista en Cartago —y luego en España, rica en minerales y grano—. Con el Mediterráneo occidental bajo su control, la resistencia del Peloponeso comenzaría a parecer vana.

Cleón se salió con la suya hasta el punto de que, del 426 al 424, los atenienses mantuvieron en el sur de Italia una presencia militar, en gran parte ineficiente, hasta que, con el Tratado de Gela, las comunidades sicilianas, incluidas las aliadas de Atenas, se unieron y convencieron a Siracusa para que abandonara sus ambiciones de gobernar la isla entera. Atenas no tenía ya un motivo plausible para una intervención militar en Sicilia, pero los sueños de conquista en occidente[11] persistían; algunos veían el destino de Atenas en un imperio sobre todo el Mediterráneo, tres siglos antes de que lo lograran los romanos.

A pesar del Tratado de Gela, la tensión se mantenía oculta muy poco por debajo de la superficie de los asuntos sicilianos y afloraba de vez en cuando. Y cuando Selinunte y Egesta se vieron implicadas en una acerba guerra de fronteras, que no se libraba ni por primera ni por última vez, los egesteos se dirigieron a los atenienses en petición de ayuda tras haber agotado las posibilidades locales. La embajada llegó a Atenas a finales del 416 y a ella se sumó una delegación de exiliados de Leontinos, expulsados pocos años antes por un golpe oligárquico respaldado por Siracusa; los pro-

pios ciudadanos de Egesta se quejaron tanto de Siracusa como de Selinunte. Al cabo de unas semanas, mientras los agentes de Atenas evaluaban la situación en Sicilia, la Asamblea votó enviar a aquella isla una fuerza limitada; no iba a ser, o todavía no, una invasión plena, y en cualquier caso esperaban apoyo de sus aliados de Sicilia y el sur de Italia (más del que realmente recibieron). La misión era «ayudar a Egesta contra Selinunte; luego, si tenían éxito en la guerra, colaborarían en el restablecimiento de los leontinos en su ciudad y, de forma general, arreglarían los asuntos de Sicilia del modo que consideraran mejor para Atenas».[12] A juzgar por las acciones de los generales en Sicilia, esta última cláusula significaba darles carta blanca en lo referente a Siracusa. Se nombró a tres generales: al anciano y ardoroso Lámaco de Oa se le unieron Nicias y Alcibíades.

Pero aquel equipo, legado del fallido ostracismo, representaba un liderazgo nada propicio: Nicias era por entonces un enfermo crónico debido a una afección renal, y la acerba inquina entre él y Alcibíades no era nada conveniente para el alto mando de una expedición tan fundamental; los dos rivales, unidos solo por su desprecio hacia Lámaco, dedicaron sus energías a un vano intento de superarse mutuamente en la magnificencia de sus buques insignia. La única ventaja con que contaban, aparte de la beligerancia y el tamaño de la expedición, eran los contactos de Nicias con los demócratas de la oligárquica Siracusa (de la que era *próxenos*) y la habilidad negociadora de Alcibíades; ni Lámaco ni Alcibíades tenían un buen historial como comandantes de campo. Ni siquiera después de haber llegado a Italia fueron capaces de ponerse de acuerdo; Lámaco quería atacar Siracusa de inmediato; Alcibíades, reunir una coalición de ciudades sicilianas y del sur de Italia cuyas tropas pudieran utilizarse contra Siracusa y cuyas cosechas y ganado servirían para aprovisionar al ejército; Nicias deseaba resolver los asuntos de Egesta y, luego, marcharse, tras haber realizado una exhibición de fuerza que los siracusanos recordarían, o quedarse, si los egesteos podían aprovisionar la flota. Pero aquel inicio desafortunado reflejaba, simplemente, la palpable aura de fatalidad que se había posado sobre la expedición en las semanas inmediatamente anteriores a su partida.

LOS HERMES Y LOS MISTERIOS

Éste no es el lugar de narrar la historia de la expedición a Sicilia, que, en cualquier caso, ya ha sido contada con brillantez y con la minuciosidad que merece, en primer lugar por Tucídides. Baste decir que los atenienses salieron derrotados, debido en gran parte a su incompetencia. Aquel asunto sórdido duró en total dos años, y en el curso de ese bienio los atenienses votaron en dos ocasiones el envío de refuerzos; el resultado final fue que las pérdidas pudieron haber ascendido a unos cincuenta mil soldados y remeros atenienses (incluidos aliados y mercenarios), entre los cuales se hallaban Nicias y Lámaco y los dos generales enviados con la segunda oleada de refuerzos (uno de ellos Demóstenes). Al final de la catastrófica expedición, los atenienses disponían, quizá, de menos de cien barcos en buenas condiciones, habían agotado, más o menos, sus reservas de capital y andaban tan escasos de grano y madera como al principio de la campaña. Y lo que es más importante, la catástrofe alteró el equilibrio de la guerra en el Egeo, pues los persas, al olerse la posibilidad de recuperar sus posesiones en ese mar, perdidas hacía tanto tiempo, decidieron ponerse de lado de los espartanos.

Los augurios obtenidos antes de la expedición indicaban que concluiría en éxito o en desastre, pero todos ellos perdieron importancia hasta resultar insignificantes ante la mutilación de los hermes. Tres o cuatro semanas antes de la fecha prevista para la gloriosa partida, la mayoría de los hermes de la ciudad sufrieron una mutilación vandálica en una sola noche. Los hermes, según indica su nombre, eran figuras del dios Hermes y consistían en un bloque de piedra cuadrangular rematado en un ligero estrechamiento con solo dos elementos esculpidos: el busto del dios en lo alto, y un falo erecto en la posición anatómica apropiada. Alejaban el mal y, por lo tanto, garantizaban la prosperidad al edificio, calle o esquina en cuyas entradas se hallaban colocados, por lo que funcionaban como hitos. En origen, los hermes eran, quizá, simples troncos de olivo con unos muñones de rama salientes (que todavía hoy se siguen llamando «cipotes» en el rudo mundo olivarero de Grecia), y algunas casas particulares de la Atenas clásica tenían aún hermes de madera y no de piedra.

Tucídides dice[13] que se destrozaron las caras de los hermes, y algún

hermes desfigurado recuperado por los arqueólogos en el Ágora podría datar de aquel episodio. Muchos han sucumbido a la tentación de creer que, en algunos casos al menos, se les habrían arrancado los falos. La tentación se acentúa debido a dos versos de la *Lisístrata* de Aristófanes, estrenada en el 411, en la que se advierte a algunos atenienses que aparecen en escena con erecciones protuberantes que no se quiten la ropa por si «algún mutilador de hermes os echa el ojo».[14] Pero es posible que la broma se limitara a afirmar que debían ir vestidos, pues, de lo contrario, los mutiladores los confundirían con hermes y les romperían la cara.

Fue un acto sacrílego grave y escandaloso y se le dio una rápida respuesta. El Consejo reunió varias veces la Asamblea en unos pocos días; se creó una comisión especial de investigación; se ofrecieron recompensas sustanciosas a cambio de información; se garantizó la inmunidad a quien pudiera incriminarse al informar; y la promesa de libertad tentó a los esclavos a dar información sobre sus dueños. Pero la primera información recibida (de un esclavo de Alcibíades llamado Andrómaco) solo sirvió para complicar más las cosas. La junta no recabó testimonios sobre *este* acto de profanación sino sobre otros dos, ocurridos ambos en un pasado reciente: en primer lugar, se habían dañado unas imágenes sagradas durante un *kómos* (un desfile descontrolado de borrachos ruidosos que recorrían las calles a altas horas de la madrugada tras un banquete); y en segundo lugar, se había hecho burla de los Misterios de Eleusis celebrándolos en domicilios particulares. Alcibíades fue denunciado por ambos delitos.

La razón más probable para la escenificación de los ritos de los Misterios es que se trataba de una forma de iniciación en un club. El rito eleusino se prestaba a tal parodia porque la iniciación era un aspecto fundamental de éste, como lo era en todos los cultos mistéricos griegos. Solo los Misterios de Eleusis ofrecían a los antiguos griegos unas características que, incluso en nuestra languideciente era cristiana, nosotros, los modernos, esperaríamos de una religión: la salvación personal y un atisbo de trascendencia. Como los Misterios eran la mejor oportunidad con que contaban los antiguos griegos de experimentar esas poderosas emociones, todo el culto era contemplado con temor reverencial. A los iniciados se les imponía secreto, y durante los mil años de historia del culto, cientos de miles

lo guardaron. Así pues sabemos demasiado poco sobre los Misterios como para estar seguros de lo que pudieron haber hecho los profanadores, pero el hecho mismo de celebrar los ritos fuera de su contexto sagrado y ante personas no iniciadas fue, probablemente, suficiente. El culto estaba dedicado a las diosas Deméter y su hija *Kóre*, o Perséfone, y a él tenían acceso todos los hablantes de lengua griega, pero estaba celosamente protegido por los atenienses, en cuyo territorio se encontraba la ciudad de Eleusis. Muchísimos ciudadanos atenienses y sus mujeres pertenecían al grupo de los iniciados.

La mofa de los Misterios tuvo una importancia decisiva, pero no oímos hablar más del daño anterior causado a unas imágenes sagradas. Es posible que hubiera servido ya como señuelo. La idea de que unas imágenes sagradas pudieron ser dañadas durante un *komos* se habría puesto en circulación para rebajar la importancia de la mutilación de los hermes haciendo de ella una travesura de borrachos perpetrada por unos jóvenes aristócratas; en realidad, los conspiradores pudieron haber camuflado su alboroto aparentando ser unos juerguistas beodos. Existe un vaso ateniense muy llamativo,[15] aunque pintado con cierta tosquedad, que muestra un hermes derribado al que un sátiro golpea en la cara con un hacha. Dada la coincidencia exacta entre la representación del vaso (sustituyendo un ser humano borracho por un sátiro, símbolo del descontrol) y las acciones de los mutiladores de los hermes, asombra saber que la vasija en cuestión es unas décadas anterior al 415. Otro vaso[16] del mismo periodo muestra a unos sátiros, que suelen representar en la cerámica el comportamiento humano llevado a sus extremos, en trance de destrozar una tumba. Da la impresión de que la profanación de objetos sagrados fuera un comportamiento familiar, aunque raro, de borrachos (era común asociar a los sátiros con Dionisos, el dios del vino), y no hay duda de que, por aquellas fechas, hubo algunos que se convencieron de que se trataba de una diversión juvenil llevada demasiado lejos —una desmesura como las de las juergas a las que se habían entregado los jóvenes aristócratas disolutos de generaciones anteriores, cuando la sociedad se hallaba estructurada de tal modo que podían hacerlo sin sufrir las consecuencias.

De haber prevalecido este punto de vista, el jaleo organizado por la mutilación de los hermes pudo haberse apagado por sí solo, pero las meras

dimensiones y el tiempo en que se produjo el suceso hicieron que resultara imposible. Atenas era famosa por sus centenares de hermes, y al parecer sufrieron daños la mayoría de ellos. Causar aquel estrepitoso destrozo en una sola noche sin que nadie lo detectara (aun admitiendo que eran raras las casas atenienses con ventanas a la calle) suponía una planificación y un número considerable de personas. Uno de los informantes dijo haber visto a unos trescientos hombres, y uno de los acusados[17] afirmó que solo habían participado veintidós. Es de suponer que ambas cifras fueron consideradas verosímiles, pero como el informante tenía motivos para exagerar el suceso, y el acusado para restarle importancia, la verdad se sitúa, probablemente, en el centro. Pero, aunque los implicados hubiesen sido cien, ¿por qué habría sido tan elevado el número de personas comprometidas —una buena proporción de los atenienses ricos—, de no ser por razones políticas subversivas?

Perecía una conspiración, pero ¿con qué fin? En aquellos momentos había mucho temor a las maquinaciones oligárquicas de Esparta; se pensaba que, en aquel tiempo de paz nominal entre ambos Estados, los espartanos intentarían derrotar a Atenas fomentando la discordia interior e incluso la guerra civil. Así pues, la teoría predominante acerca de la mutilación de los hermes fue, precisamente, que formaba parte «de una conjura con vistas a una revolución y al derrocamiento de la democracia».[18]

Ése es el motivo de que acabara convirtiéndose en una caza de brujas caracterizada por la clase de reacción exagerada e histérica que entorpece inevitablemente los intentos de llegar a la verdad: «No comprobaban la credibilidad de los delatores y, sospechando de todo y aceptando todas las denuncias, arrestaban y ponían en prisión, dando crédito a hombres de escasa honestidad, a ciudadanos absolutamente honrados».[19] Andócides de Cidateneo, miembro de una de las familias más ricas de la ciudad y conocido oligarca, fue acusado de un acto de impiedad diferente en el 399 a. C., y una de las razones de que sepamos tanto sobre todo este asunto es que, en su discurso de defensa, ofreció al tribunal, como información contextual, su versión de los sucesos ocurridos dieciséis años antes, y su discurso se ha conservado. Durante su alegato, impulsado, sin duda, a exagerar un poco para justificarse al sentirse indignado por haber sido objeto de una detención sumaria, pidió a sus dicastas[20] que imaginaran el Ágora, el corazón

afanoso y ajetreado de la ciudad, evitada por una aterrorizada población tanto de inocentes como de culpables.

Es posible que los conspiradores intentaran desbaratar la expedición siciliana; al fin y al cabo, el misterioso Hermes era el dios de los viajes, y siempre se ignora cómo acabará una salida. Pero, si se cancelaba la expedición, nadie resultaría beneficiado. Había quienes deseaban la paz, pero la expedición a Sicilia no constituía, estrictamente, una ruptura de la vigente paz con Esparta, por lo que detenerla no habría supuesto ningún cambio. El sacrilegio empañaría la expedición, y aunque solo fuera por ese motivo, las autoridades estaban obligadas a hacer cuanto pudieran para enderezar la situación; pero también es posible, por lo menos en la misma medida, que fuera correcta la opinión predominante en aquel momento, según la cual la desacertada intención de los conspiradores era, precisamente, provocar suficiente inestabilidad como para incrementar sus posibilidades de fomentar una revolución mientras un gran número de atenienses pobres se hallaban fuera, en Sicilia, prestando servicio como remeros.

Si nos inclinamos por buscar algún simbolismo en el acto, sería más fructífero recordar que otro de los ámbitos de acción de Hermes eran los sorteos (que constituyen siempre un viaje con final incierto), el instrumento esencial de la democracia ateniense; sin embargo, con toda probabilidad, los conspiradores eligieron los hermes por razones no simbólicas, sino solo porque su profanación era para ellos la manera más cómoda de provocar un escándalo. Uno de los que fueron acusados posteriormente afirmó[21] que todo el asunto había sido una *pístis*, una promesa o prueba de lealtad a algún club mucho mayor de lo normal.

La comisión nombrada para investigar la desfiguración de los hermes aplacó un tanto el temor de la población solo porque daba la sensación de estar haciendo algo, pero todas las pruebas que obtuvo parecían confirmar el temor a las conspiraciones oligárquicas, precisamente porque los acusados eran la *clase* de personas que se reunían en clubes tras la caída de la noche, y los clubes eran los semilleros de la desafección y las bravatas de los oligarcas. De pronto, el problema fue la lealtad a la democracia, y cuando el remedo de los Misterios salió también a la luz, este asunto apareció cubierto igualmente del mismo tinte oligárquico, o al menos contrario a Atenas. Este tipo de ceremonias iniciáticas llevaba practicándose en los clubes

desde hacía algún tiempo y eran, quizá, de conocimiento relativamente común; pero ahora parecían ser amenazadoras y haber sido realizadas por quienes exigían a los demás miembros del club una lealtad mayor a éste que a Atenas. Cuando Alcibíades el Joven, hijo de nuestro Alcibíades, salió en defensa de la memoria de su padre, unió en una misma frase[22] las acusaciones de que el club de su padre se había reunido con fines revolucionarios y que sus miembros habían escenificado una representación de los Misterios.

Así, una vez que las autoridades tuvieron noticia de los dos nuevos actos de impiedad en los que Alcibíades estaba supuestamente implicado, los miedos aumentaron hasta quedar fuera de control. Comparecieron más denunciantes para aportar pruebas de la profanación de los Misterios. Un meteco llamado Teucro denunció a doce personas, incluido él mismo, por un incidente distinto en el que se habían celebrado los Misterios de forma ilegal y dijo tener noticias de dieciocho mutiladores de hermes; a continuación, una mujer llamada Agariste mencionó a unas pocas personas por una celebración ilegal de los Misterios; luego, un esclavo llamado Lido habló a la junta de otra ocasión en que los Misterios se habían celebrado ilegalmente. En conjunto, sabemos de cinco o seis ocasiones[23] en que los Misterios se realizaron de forma ilegal, como en una borrachera de impiedad y oligarquía. Y es muy posible que los atenienses sintieran que se trataba de la punta de un iceberg. Muchos de los denunciados huyeron, mientras que unos pocos fueron condenados a muerte precipitadamente; quienes comparecieron ante los tribunales fueron juzgados ante jurados compuestos exclusivamente por compañeros de iniciación escogidos entre los seis mil dicastas de la lista de reserva; la finalidad de esa selección fue preservar el secreto de los Misterios.

Hasta entonces, los denunciantes habían sido dos esclavos, un meteco y una mujer —ninguno de ellos ciudadano de pleno derecho—. Por si no fuera suficientemente curioso, la mujer, Agariste, era una Alcmeónida, miembro de una de las familias más antiguas y nobles de Atenas, y una de las personas a las que nombró fue su pariente Alcibíades, en un intento, quizá, de mantener la reputación de la familia sin mancha de escándalos; en palabras del historiador Robert Wallace, debió de haber sido «uno de los acontecimientos más sensacionales de un año insólitamente sensacio-

nal».[24] El siguiente informador fue un tal Diocleides, ciudadano ateniense. Declaró que, la noche de la mutilación de los hermes, había estado fuera hasta una hora tardía y que, a la luz de la luna llena (por lo que probablemente fue el 25 de mayo), había visto a unos trescientos hombres con intenciones nada buenas: debieron de ser los mutiladores, y pudo dar los nombres de más de cuarenta. Uno de ellos era Andócides.

Los dos asuntos parecen encajar; hubo incluso cierta coincidencia entre las personas implicadas supuestamente en ambos delitos. Los dos olían a conspiración oligárquica de gran alcance en el estrato más alto de la sociedad ateniense. La Asamblea declaró estado de emergencia, los cuarenta y dos de la lista de Diocleides fueron arrojados a prisión, si no huyeron al exilio, y ciudadanos armados patrullaron las calles y los muros defensivos tanto de Atenas como del Pireo. Andócides se decidió a declarar como testigo de la acusación a fin de salvarse a sí mismo y a otros nueve miembros de su familia encarcelados —y para demostrar que Diocleides había inventado aquella historia con el fin de saldar algunas cuentas—. Andócides hizo cuanto pudo para que todo pareciera una travesura derivada de la cultura de los banquetes alcohólicos a los que asistían los jóvenes aristócratas y jugó sobre seguro al denunciar sobre todo a hombres que ya habían sido denunciados por anteriores informantes. Diocleides confesó sus mentiras alegando que había sido incitado por dos amigos de Alcibíades y, como era de esperar, fue sentenciado a muerte. Los enemigos de Andócides encontraron la manera de eludir la promesa de inmunidad y se encargaron de que fuera desterrado. Andrómaco y Teucro fueron los únicos a quienes se otorgó la recompensa prometida; Agariste debió de considerar indigno aceptarla.

Alcibíades estaba muy implicado: dos de los cinco denunciantes lo habían nombrado por profanar los Misterios, y muchos de los demás conspiradores tenían con él lazos familiares u otros vínculos estrechos; unos pocos eran también compañeros de Sócrates. Pero, para entonces, Alcibíades ya no estaba en la ciudad. Tras ser denunciado por el primero de los informantes, su esclavo Andrómaco, había intentado insistir en que se celebrara un juicio inmediato para limpiar su nombre antes de la partida de la expedición, pero el pueblo no quiso dejarse avasallar. La expedición se hizo a la vela dos semanas más tarde, en la fecha prevista, a mediados de junio.

Luego, tras la partida, comparecieron Teucro y los demás informantes, y el ambiente de la ciudad empeoró.

La paranoia generalizada no mejoró nada con la aparición a comienzos de julio de fuerzas del Peloponeso y Beocia en las fronteras del Ática. Pero era un periodo de supuesta paz, con una alianza vigente entre Atenas y Esparta; era evidente que no duraría mucho más, pero aún no se había rescindido. Entonces, ¿qué hacían los soldados allí? ¿Participaban en un ejercicio militar amenazante en las fronteras de Atenas? Difícilmente: esa clase de ejercicios de entrenamiento no constituían un elemento de aquella guerra fría. Las tropas se encontraban allí con intenciones hostiles, y porque, con suma probabilidad, esperaban ser invitadas a entrar por disidentes atenienses; de hecho, es probable que hubiesen esperado ser llamadas con anterioridad. Su aparición en tiempo de paz confirma que *se hallaba* en marcha una conspiración oligárquica. En los casos en que podemos estar seguros del rango social de los acusados, se trata de personas de alcurnia y prósperas (entre ellas Eonias Eonocaro, el hombre más rico de Atenas, un milmillonario según criterios actuales). Por lo que sabemos con seguridad sobre su adscripción política, se trataba de oligarcas; un número significativo de nombres vuelven a aparecer entre los oligarcas que participaron en los golpes de Estado del 411 o el 404, o en ambos. Si la milicia patrullaba los muros de Atenas no era para protegerse de enemigos exteriores, sino para impedir que algunos de sus conciudadanos les abrieran las puertas.

UNA TEORÍA DE LA CONSPIRACIÓN

Todo apunta, pues, a una conspiración oligárquica. Pero ¿qué es lo que salió mal? ¿Por qué, después de todo, no hubo un intento de golpe de Estado? La respuesta sencilla es que los conspiradores fueron desenmascarados y enviados al destierro o ejecutados, pero esto solo puede ser una parte del cuadro. El aspecto más peculiar de todo el embrollo es que, a pesar de que varios de los atenienses de tendencia oligárquica murieron o huyeron, algunos oligarcas muy importantes se quedaron. Y hasta es posible que estuvieran manejando los hilos.

Los miembros más apasionados de la junta que investigó los dos escándalos y procuró que se hiciera justicia fueron Pisandro de Acarnas y Caricles hijo de Apolodoro. Pisandro es uno de los numerosos personajes borrosos de la vida política de Atenas sobre los que sería instructivo saber más; fue lo bastante importante como para figurar en varias obras literarias[25] (en las que solía aparecer representado como un cobarde), y hasta se le dedicó una pieza teatral entera. Era un cuarentón inteligente, rico, con algo de sobrepeso y un *bon vivant*; también era amigo de Alcibíades, por lo que no tuvo nada que ver con las acusaciones contra él, pero, por lo demás, realizó una labor admirable purgando la ciudad de adversarios de la democracia. Y esto es, precisamente, lo extraño, pues al cabo de muy pocos años reaparecería como el principal arquitecto de un golpe oligárquico en Atenas. En realidad, se dedicó con considerable crueldad a su misión de sustituir la democracia por una oligarquía intolerante, pues organizó o instigó los primeros asesinatos políticos perpetrados en Atenas tras un interludio de unos cuarenta años. Se nos pide, pues, que creamos que en algún momento entre el 415 y el 411 dejó de ser un ardiente demócrata para convertirse en un fervoroso oligarca.

No se trata de algo imposible. Los políticos atenienses eran declaradamente egoístas en sus intereses y modificaban sus lealtades incluso en asuntos importantes. Pero la distancia que supuestamente recorrió Pisandro, pasando de un *extremo* al otro, es lo que hace inverosímil esa interpretación en su caso, y la intriga se complica aún más si tenemos en cuenta que se nos pide que creamos también lo mismo de Caricles, quien se dio a conocer como oligarca en el año 411 y fue incluso más famoso como uno de los miembros del brutal régimen oligárquico que gobernó Atenas tras el final de la guerra. ¿Habría sido aceptable cualquiera de estos hombres como dirigente de los oligarcas en el 411 si solo unos pocos años antes hubiese tenido una función decisiva en la persecución de los oligarcas o, incluso, en la eliminación de un posible golpe oligárquico? Cuando Andócides los menciona por primera vez en su discurso de defensa, los describe como «demócratas supuestamente leales en aquel momento»,[26] como si pensara que su lealtad a la democracia había sido una farsa.

En vez de suponer que esos dos hombres experimentaron simultáneamente una conversión, podemos reconstruir otra hipótesis posible. Supon-

gamos que Pisandro y Caricles eran oligarcas a ultranza y que tanto ellos como sus redes sociales estaban auténticamente comprometidas con la revolución. Supongamos que ambos eran personas cautelosas que sabían que un golpe de esas características solo tenía posibilidades de éxito si se podía convencer a la población de que se efectuaba en su interés. La víspera de la expedición a Sicilia no era, desde luego, el momento apropiado: la población en general era casi irracionalmente favorable a la expedición y, en consecuencia, a la reanudación de la guerra. Los golpes de Estado políticos requieren o unos líderes populares o el descontento y la desunión —o ambas cosas—, pero en el año 415 el pueblo ateniense estaba entusiasmado y unido por un propósito común. Los exaltados que destrozaron los hermes actuaron prematuramente.

El primer resultado de la mutilación de los hermes fue la denuncia contra Alcibíades por haberse mofado de los Misterios. Los enemigos de Alcibíades se aferraron a la posibilidad de insinuar que Alcibíades era el cabecilla de un intento de golpe, y creo que ésta puede ser una verdad a medias: Alcibíades era aliado no de los exaltados, sino de Pisandro y de los hombres cautelosos que planeaban un golpe en el futuro —un golpe del que Alcibíades pretendía ser líder—. Como es obvio, no podía llevarse a cabo mientras se hallara lejos, en Sicilia; su intención era, probablemente, alcanzar el poder apoyándose en sus previsibles éxitos allí. En cualquier caso, en un discurso pronunciado ante los espartanos[27] a finales del 415 admitió (según informa Tucídides) que lo único que les había impedido a él y a sus amigos acometer un golpe de Estado había sido la consideración de que no era un buen momento.

Alcibíades, por lo tanto, se embarcó dejando las cosas en manos de sus amigos Pisandro y Caricles, que actuaron con una audacia extraordinaria: fueron ellos, en concreto, quienes convirtieron la investigación en una caza de brujas al insistir, en la cuestión de los hermes, en que los dieciocho hombres denunciados por Teucro no podían haber sido los únicos implicados —en «que lo ocurrido no fue obra de un número insignificante de hombres, sino que formó parte de un intento de derrocar la democracia, y que, por lo tanto, la investigación debía continuar».[28]

Fue una hábil estratagema al servicio de varios objetivos al mismo tiempo. Sobre todo, se trató de un intento de desviar la atención de Alci-

bíades (aunque, en realidad, era demasiado tarde para ello). Alcibíades no fue acusado de mutilar los hermes, sino solo de haber ridiculizado los Misterios; así, cuanto más se centró la investigación en los hermes, tanto mayores fueron sus esperanzas de rebajar la hostilidad contra Alcibíades. Una vez que la Asamblea hubo recibido una serie de denuncias respecto a los Misterios, Alcibíades de Fegos,[29] primo y amigo íntimo de nuestro Alcibíades, consiguió que Diocleides dijera a la Asamblea que trescientos hombres habían participado en la profanación de los hermes: con semejante cifra, tendrían que centrarse en este asunto.

En segundo lugar, la estratagema ocultó con éxito el hecho de que Pisandro y Caricles (y sus compañeros) *no* eran demócratas leales, pues parecían actuar a favor de la democracia. En tercer lugar, permitió la creación de una reserva de personas que o bien eran oligarcas o bien estaban ya exasperadas con la democracia; estas personas se dispersarían por Estados simpatizantes o entre amigos extranjeros y forjarían nuevas redes; y podrían ser llamados cuando llegara el momento apropiado para la revolución. Todo esto puede parecer traído por los pelos, pero uno de los aspectos más extraños del asunto fue que la mayoría de los cuarenta y dos hombres nombrados por Diocleides huyeron, a pesar de que su declaración era falsa y de que no tardó en ser ejecutado por ella; las cazas de brujas suscitan el miedo a los juicios injustos, por supuesto, pero si Diocleides mentía y aquellos hombres eran inocentes, muchos de ellos debieron de haber tenido una coartada para la noche en cuestión. ¿Por qué no la presentó ninguno? Así pues, según mi teoría de la conspiración, tras la mutilación de los hermes no se produjo ningún golpe oligárquico porque los exaltados que sobrevivieron se hallaban en el exilio, y los oligarcas a ultranza estaban a la espera del momento oportuno.

LA DEFECCIÓN DE ALCIBÍADES

Es probable que se supusiera que la profanación de los Misterios no iba a ser conocida fuera de los círculos cerrados de los clubes, pero la mutilación de los hermes fue un acto público y escandaloso con matices políticos ominosos. Los enemigos de Alcibíades, guiados por un tal Androcles, hicieron

un buen trabajo de persuasión al convencer a los atenienses de que la representación ilegal de los Misterios —el único delito del que había sido denunciado Alcibíades— era políticamente tan subversiva como la mutilación de los hermes. Los dos actos acabaron confundiéndose de tal manera en la cabeza de la gente que no mucho más de cincuenta años después, al resumir la accidentada carrera de Alcibíades, Demóstenes dijo, equivocadamente,[30] que había mutilado los hermes.

No hay duda de que, como resultado de la campaña de Androcles, se pensó que los dos escándalos formaban conjuntamente parte de una «conspiración oligárquica y conducente a la tiranía»,[31] según Tucídides, frase que solo puede referirse a Alcibíades. Androcles debió de haber recordado a los atenienses los rumores de que Alcibíades aspiraba a la tiranía, y salpimentó la historia sugiriendo que todos aquellos ritos falsamente eleusinos tenían como propósito común unir a hombres poderosos tras la bandera de Alcibíades. En agosto se envió un barco oficial para buscarlo en el sur de Italia y devolverlo a casa a fin de someterlo a juicio. Alcibíades supo al instante que nunca regresaría a Atenas y, en un gesto que era a la vez una muestra de resentimiento contra su ciudad y una rama de olivo tendida a Esparta, comenzó a socavar de inmediato los intereses atenienses en Sicilia. De vuelta a la patria, mientras el barco se hallaba fondeado en Turios, Alcibíades y sus amigos más cercanos desaparecieron.

Alcibíades fue juzgado *in absentia* y condenado a muerte; se cuenta que, al oír hablar de la sentencia, dijo. «Voy a mostrarles a todos que estoy vivo».[32] Se confiscaron y subastaron sus propiedades (al igual que las de todos los demás exiliados que habían sido condenados) y los detalles de la sentencia se inscribieron como advertencia perpetua en estelas de mármol que fueron colocadas en el santuario ateniense de las diosas de Eleusis. Las propiedades confiscadas de los muertos o desterrados tardaron en venderse unos dieciocho meses, pero la venta mereció la pena: el Estado recaudó el equivalente a los tributos imperiales de un año; con solo las de Eonias se sacaron más de ochenta y un talentos. En la primera subasta de prendas de personajes célebres realizada en el mundo se vendieron veintidós capas de Alcibíades.

Alcibíades y los demás implicados en la ridiculización de los Misterios fueron sometidos a una formidable maldición pública pronunciada por

sacerdotes y sacerdotisas «puestos de pie mirando al oeste[33] [la dirección de los dioses infernales] y sacudiendo sus ropajes de color púrpura». A partir de ese momento no hubo en Atenas lugar para Alcibíades, ni siquiera una casa donde poder alojarse, y la maldición le prohibió de manera específica aparecer en el Ágora y en los santuarios de culto atenienses, amenazando al mismo tiempo de contaminación letal a cualquiera que entrara en contacto con él. Por lo tanto, reapareció en la Élide, en el noroeste del Peloponeso, pero no tardó en encaminarse a Esparta una vez que hubo obtenido un salvoconducto de las autoridades espartanas, pues, al fin y al cabo, en el pasado reciente había hecho todo lo posible por ponerlas de rodillas.

Su elección de Esparta fue, sorprendentemente, una traición un tanto equívoca, sobre todo porque, según se suponía, ambos Estados se hallaban en paz en aquel momento. La familia de Alcibíades había ostentado tradicionalmente la *proxenía* de Esparta en Atenas, cuyos beneficios no eran solo el prestigio en la propia patria sino también un lugar protegido en el Estado extranjero. En cualquier caso, Alcibíades tenía allí algunos *xénoi*, y era relativamente normal que los aristócratas dieran preferencia a las demandas de la amistad hospitalaria sobre las del patriotismo. Pero en el discurso con el que convenció[34] a las autoridades espartanas para que le dieran la bienvenida, Alcibíades dijo —y no hay razón para pensar que su pesar no era sincero— que la democracia había corrompido Atenas hasta hacer de ella un lugar al que ya no debía lealtad. El argumento puede parecer sofístico, pero era el único que habría tocado la fibra sensible de muchos aristócratas atenienses de la época; y los aristócratas de todo el mundo griego estaban dispuestos a traicionar a su ciudad y entregarla en manos de una potencia extranjera ocupante si ello era el precio de hacerse con el poder político. Por lo demás, Alcibíades no fue tampoco el único que desertó a Esparta. Llegó acompañado de algunos de sus aliados políticos más allegados (entre ellos Alcibíades de Fegos), y otros oligarcas atenienses pasaron sus años de exilio o bien allí o bien en Decelia, que se hallaba en manos de los espartanos.

Alcibíades endulzó su llegada a Esparta, no del todo grata para sus anfitriones, con algún que otro consejo. En primer lugar, les ayudó a decidirse a enviar ayuda a Siracusa; en segundo lugar, aunque el asunto había sido discutido hacía mucho tiempo en los consejos de la Liga del

Peloponeso, añadió su influencia, como desertor de alto nivel, a la idea de que los espartanos deberían ocupar alguna parte del territorio ateniense para contrarrestar la ocupación continua de Pilos por Atenas; más que lanzar invasiones de solo unas semanas cada vez, como habían hecho en la primera fase de la guerra, podrían disponer de una base permanente. A propuesta de Alcibíades, Decelia fue el lugar escogido para esa fortaleza, a pesar de que no estuvo fortificada hasta el 413, pues para entonces se había reanudado la guerra entre Atenas y Esparta. Decelia se hallaba a solo veintidós kilómetros de Atenas, y una vez que los espartanos la hubieron fortificado y guarnicionado, pudieron amenazar de manera permanente las tierras de labor atenienses y cortar la ruta directa desde la fértil Eubea, de modo que los suministros hubieron de ser transportados por barco rodeando el cabo Sunión. La presencia espartana en aquel lugar permitió también a miles de esclavos atenienses huir de las granjas, pero, en especial, de las minas de plata de Laurio, donde las atroces condiciones imperantes daban pocas esperanzas a quienes trabajaban en sus túneles y galerías. La reducción de ingresos de las minas fue un duro golpe para Atenas.

Hay pruebas, aunque no especialmente convincentes, de que Alcibíades pasó algún tiempo en Tebas (aliada de Esparta) y en Tesalia. Esas visitas solo pueden encajar en este periodo de su vida, por lo que es posible que marchara allí en algún tipo de misión al servicio de los espartanos: su destreza como negociador era una característica reconocida. Por lo demás, permaneció relativamente inactivo entre el 415 y el 413, los dos años que pasó en Esparta, que debieron de ser un periodo frustrante para un hombre de su infatigable energía. No obstante, tuvo tiempo de sobra para granjearse enemistades, en concreto la de uno de los dos reyes espartanos, Agis II. La única razón dada por nuestras fuentes para la ruptura suena sospechosamente a habladuría:

> A Timea, la mujer del rey Agis, la sedujo de tal modo, mientras aquél estaba fuera en una expedición, que incluso no negó estar embarazada de Alcibíades, y al niño varón que parió, de puertas afuera lo llamaba Leotíquidas; pero, dentro, el nombre con que se refería a él entre labios su madre cuando hablaba con las amigas y criadas era Alcibíades. ¡Tanto deseo amoroso la dominaba!

> Aquél decía complacido que no hizo esto por insolencia ni dominado por el placer, sino para que fueran reyes de los lacedemonios sus hijos.[36]

La historia podría tener algo de cierto: la combinación de conquista sexual, grandes ambiciones y arrogancia parece poseer cierto regusto a Alcibíades. Y es verdad que, más tarde, se denegó la realeza a Leotíquidas alegando como motivo que no era hijo de su supuesto padre (aunque eso no lo hiciera necesariamente bastardo de Alcibíades); también es cierto que la cultura espartana permitía lo que Paul Cartledge ha descrito como «la sorprendente disponibilidad (en opinión de los atenienses) de las mujeres espartanas para el sexo extramatrimonial»;[37] y que Alcibíades era, justamente, el hombre que podría aprovecharse de esa circunstancia. Así pues, ¿quién sabe qué pudo ocurrir?

7
EL FINAL DE LA GUERRA

La incómoda verdad era que, tras la catástrofe siciliana, los atenienses habían quedado contra las cuerdas. No estaban en condiciones de impedir que los espartanos, con la ayuda persa, convirtieran el Egeo y el Helesponto, que hasta entonces habían sido aguas seguras para las patrullas atenienses, en los principales teatros de operaciones de la fase final de la guerra (413-404). Los persas vieron una oportunidad de recuperar a sus súbditos griegos de las costas de Asia Menor, que se habían pasado a la alianza ateniense desde el 479. Algunos aliados insatisfechos de los atenienses comenzaron a abandonar la alianza con regularidad creciente estimulados por los espartanos. La mayoría de las estratagemas de los atenienses en el Egeo tuvieron el propósito defensivo de recuperar a los aliados disidentes y mantener abierta la ruta comercial que atravesaba el Helesponto.

Los espartanos acabaron utilizando a Alcibíades en el 412, tras la llegada a Esparta de delegaciones de varios de los Estados súbditos más importantes de Atenas con intenciones secesionistas. El principal de aquellos aspirantes a la rebeldía fue la isla de Quíos, con una flota de sesenta barcos de guerra, y la demanda de sus oligarcas fue apoyada por representantes de Tisafernes, el sátrapa de lo que los persas llamaban Esparda (los territorios de Lidia, Licia y Caria, aproximadamente), con su capital en Sardes. Al mismo tiempo, agentes del otro sátrapa persa de Asia Menor, Farnabazo II de Frigia, llegaron para proponer una estrategia alternativa: la creación de una flota helespóntica por los espartanos para amenazar las rutas comerciales procedentes del mar Negro. Ambos sátrapas estaban dispuestos a ofrecer dinero en efectivo a los espartanos para que formaran y mantuvieran una flota con la que poder disputar el dominio del Egeo o el Helespon-

to; los dos sátrapas querían complacer a su rey presentándose como responsables del hundimiento del imperio ateniense.

Los espartanos decidieron centrarse en primer lugar en Asia Menor. Alcibíades fue enviado a Quíos para animar a los oligarcas de la isla y agitar la rebelión contra Atenas en las ciudades del Asia griega. Endio y el resto de sus amigos de Esparta se sintieron encantados de ver cómo se alejaba del alcance inmediato de la creciente hostilidad del rey Agis. Al cabo de unas semanas se rebelaron varios aliados de Atenas, incluidas las importantes ciudades portuarias de Mileto y Éfeso y la isla de Lesbos. Tisafernes quedó impresionado por las dotes diplomáticas de Alcibíades y renovó su promesa de dinero.

Un indicio de la angustia y preocupación y de la bancarrota en que se hallaban los atenienses fue que escogieron ese momento para echar mano de un fondo especial de mil talentos reservados al comienzo de la guerra para ser utilizados únicamente en caso de extrema urgencia. En el año 413 habían sustituido también el pago anual del tributo de sus aliados por un impuesto de un cinco por ciento sobre todo el comercio marítimo dentro del imperio. La isla de Samos, estratégicamente situada, con sus excelentes puertos y bahías, había sido desde antiguo la base principal de Atenas en el Egeo, pero ahora tenían para ella planes de alcance aún mayor. Una vez que convencieron a los demócratas locales para que derrocaran la oligarquía, existente desde hacía mucho tiempo, enviaron allí una armada de unos setenta y cinco barcos con sus cinco mil remeros, infantes de marina y demás tripulantes requeridos para mantener operativa una flota de esas características. Samos se convirtió en una segunda Atenas.

Los atenienses no tardaron en recuperar Lesbos y algunas ciudades griegas asiáticas (aunque no Mileto), y hasta bloquearon Quíos. Aquello no respondía ni mucho menos a la extensa sublevación que los espartanos habían esperado ver en el Egeo y que Alcibíades había prometido. A finales del 412, Agis ordenó a Astíoco, el comandante espartano de Mileto, que ejecutara al ateniense, lo que hizo de él la única persona condenada a muerte por los dos bandos en contienda. Alcibíades tuvo información de la amenaza y buscó refugio junto a su nuevo amigo Tisafernes, que acababa de caer también en desgracia con los espartanos debido a la formulación precisa del tratado de paz previsto entre ellos. Ambos se llevaron tan bien

que el sátrapa impuso el nombre del ateniense a su *parádeisos* favorito (una finca que combinaba las características de parque, huerto, bosque y terreno de caza).

LAS INTRIGAS DE ALCIBÍADES

Alcibíades se embarcó en ese momento en el plan quizá más arriesgado y tortuoso de toda su vida. En primer lugar, tuvo que convencer a Tisafernes para que moderara su apoyo a los espartanos. Dadas las circunstancias, el sátrapa se sintió inclinado a atender a Alcibíades cuando éste le reveló que Esparta estaba considerando ya la posibilidad de sustituir, sin más, el imperio ateniense por otro propio. Atenas había mostrado a todos los griegos los enormes beneficios que podía aportar un imperio, y hasta la ascética y militarista Esparta se hallaba dispuesta a dejarse corromper. Por lo tanto, la sugerencia de Alcibíades, que encontró una respuesta propicia en el sátrapa, fue que Tisafernes hiciera todo lo posible para enfrentar a las dos potencias griegas, de modo que incluso el vencedor final de la guerra acabara tan exhausto que no se hallase en condiciones de retener las ciudades griegas asiáticas codiciadas por los persas.

Hasta ahí, la fase primera. La segunda fase suponía negociar con los generales atenienses establecidos en Samos. Al exponer su consejo a Tisafernes como una prueba de su lealtad a Atenas (pues los espartanos no recibirían tanta ayuda de los persas), Alcibíades les hizo ver que el sátrapa estaba a sus órdenes y les dijo que podía hacer que se pasara al bando ateniense —aunque solo si la democracia era sustituida por una oligarquía—. La política persa coincidía con los intereses personales de Alcibíades, que se estaba quedando rápidamente sin un lugar donde establecerse, aunque podía sentirse más seguro de hallar un puerto de salvación en Atenas sin la democracia que lo había maldecido y desterrado. Alcibíades encontró entre los atenienses que gobernaban Samos unos oídos suficientemente receptivos como para organizar una conspiración oligárquica en la isla. De momento, las cosas marchaban bien para él: la perspectiva de derrota había hecho desesperar a los atenienses, y hasta los demócratas de Samos, liderados por Trasíbulo de Esteria (amigo de Alcibíades), se mostraron dis-

puestos a sacrificar al menos algunas instituciones de la democracia si el resultado era la supervivencia de Atenas.

El dirigente de los oligarcas de Samos era Pisandro, amigo también de Alcibíades. Había llegado a la isla no como general sino como trierarco, responsable de financiar y armar un barco de guerra durante un año. Pero Frínico de Diradiotas se opuso al plan; a pesar de ser un oligarca entregado a la causa, era enemigo de Alcibíades y no deseaba verlo de vuelta en Atenas. En consecuencia, Alcibíades inventó una historia (que llegó al relato de Tucídides[1] en forma de hecho) según la cual Frínico planeaba traicionar a los atenienses en Samos entregándolos a Astíoco, el comandante espartano. Frínico fue devuelto a Atenas.

Así, la conspiración de Samos prosperó entre el alto mando ateniense, y hasta la propia Atenas resultaría un hueso más fácil de roer de lo que había sido antes de la expedición a Sicilia. En el 413, a raíz del desastre siciliano, algunos criptooligarcas de Atenas habían presionado con éxito para que se nombrara una junta permanente de ancianos (incluido el dramaturgo Sófocles, de ochenta y cuatro años), independiente del sorteo o la elección anual. La junta tenía unos difusos poderes extraordinarios (sus miembros recibían el nombre de *próbouloi*, «consejeros preliminares», por lo que es posible que asumieran algunas de las tareas del Consejo), y los oligarcas esperaron que esto allanaría el terreno para imponer nuevas limitaciones a la democracia. Al mismo tiempo se corrió la consigna de que lo que se necesitaba era una vuelta a la *pátrios politeía*, «la constitución ancestral», o «constitución de nuestros padres». Aunque esta vaga expresión era lo bastante flexible como para acomodarse a una amplia gama de credos políticos, sonaba como una vuelta a los buenos viejos tiempos —al menos, al modelo de combinación entre aristocracia y democracia del periodo de Clístenes.

En esas circunstancias, es posible que los oligarcas hubieran pensado que las cosas se movían por sí solas en la dirección preferida por ellos, por lo que no necesitaban recurrir a la violencia, pero al mismo tiempo no podían pasar por alto el hecho de que se les había presentado una buena oportunidad. La guerra en el Egeo estaba muy equilibrada, sobre todo después de que, a comienzos del 411, los espartanos persuadieran a los principales Estados de la próspera isla de Rodas para que abandonasen el bando de los atenienses; además, la perspectiva de imponerse con la ayuda

del dinero de Tisafernes sería un argumento convincente en la Asamblea. Al mismo tiempo, el resentimiento iba en aumento entre los atenienses ricos, susceptibles, por supuesto, de ser reclutados para la causa oligárquica, pues ellos serían los únicos en salir de la situación con derechos políticos plenos y con acceso a los recursos. La renovación del esfuerzo de guerra les estaba esquilmando su dinero en efectivo y sus capitales en el momento preciso en que no podían especular con el producto de sus tierras debido a que los espartanos habían fortificado Decelia; la deserción de los esclavos supuso también un golpe para terratenientes y comerciantes, que, además, tenían que efectuar sus liturgias y pagar los impuestos de guerra. Los caballeros (la segunda clase más adinerada de Atenas, en términos generales) eran también partidarios potenciales de un golpe de Estado oligárquico: muchos de ellos se habían politizado en la década del 420 a raíz de una prolongada y acerba rivalidad con Cleón.

Así pues, Pisandro encabezó, con una esperanza cautelosa, una delegación de oligarcas atenienses que marchó de Samos a Atenas a finales de febrero del 411. Seguramente encontraron la ciudad repleta de rumores y en un estado de gran tensión: las noticias sobre los sucesos de Samos habrían llegado a la ciudad a través de Frínico, aunque fuera su única fuente. Los delegados no tenían manera de fingir, por lo que se dirigieron a la Asamblea con relativa franqueza diciendo que si hacían volver a Alcibíades, los fondos de Persia sostendrían su campaña bélica y podrían ganar la guerra rápidamente; ello exigiría una «forma distinta de democracia»,[2] según su delicada formulación. Además, había que limitar la paga a los soldados en activo y no abonarla a quienes prestaban servicio en comisiones y jurados en la patria —una medida fiscal presentada por Pisandro como una reducción de gastos en tiempo de guerra—, pero el pago a quienes realizaban un servicio público era un soporte fundamental de la democracia, pues permitía participar en ella a los miembros más pobres de la sociedad. La Asamblea vaciló al principio en medio de las ruidosas protestas de los enemigos de Alcibíades y los funcionarios del culto eleusino, pero Pisandro logró convencerla: la posibilidad de conseguir el dinero persa se impuso a cualquier protesta en una Atenas en bancarrota. Los asambleístas aprobaron por votación enviar a Pisandro y a nueve personas más a negociar con Alcibíades y Tisafernes en Sardes.

Todo aquello podría parecer una muestra de pusilanimidad por parte de la Asamblea, corazón de la democracia ateniense, pero sus integrantes constituían una mayoría menos estridente, más cansada y más desconcertada que la de unos años antes, y nada propensa a hacer primar la ideología en asuntos como el de poner fin a la guerra o recibir una paga por sus servicios militares. Sabían que estaban votando a favor de una oligarquía, pero hasta la pérdida de algunos derechos era preferible a los riesgos de una guerra prolongada. Por otro lado, Pisandro y los demás hablaban de una oligarquía amplia compuesta por cinco mil ciudadanos seleccionados en función de su fortuna, y, además, habían dado a entender que solo se trataba de una medida de emergencia —y que una vez ganada la guerra, se restauraría la democracia—. El pueblo ateniense, o quienes seguían en la ciudad y no se hallaban estacionados en Samos, optó por creerles.

Sin embargo, Pisandro actuaba al mismo tiempo de manera más subrepticia y realizó una ronda de visitas a los clubes animándolos a unirse y apoyar la causa oligárquica. También conectó con los oligarcas a ultranza, que aparecieron como los principales arquitectos del inminente golpe de Estado —el orador Antifonte de Ramnos, Terámenes de Estiria y Aristarco de Decelia, un hombre desconocido por lo demás—. Poco después, los clubes iniciaron una campaña de terror, intimidación y algún que otro asesinato de demócratas destacados y adversarios de Alcibíades, incluido Androcles, la persona que había trabajado más afanosamente por su caída tras el remedo burlesco de los Misterios de Eleusis. El miedo hizo presa en las reuniones de la Asamblea y el Consejo, pues nadie sabía quiénes eran los asesinos y todo el mundo estaba al tanto de lo que podía ocurrir a quienes se pronunciaran contra Alcibíades o contra las propuestas de Pisandro.

Luego, tras haber dejado Atenas en manos seguras, Pisandro se dirigió a Sardes al frente de la delegación para informar sobre los progresos realizados en Samos y Atenas y volver con detalles sobre el apoyo prometido por Tisafernes. Pero, por más sencilla que pudiera haber parecido esta misión, las cosas no marcharon bien, ni mucho menos. A Tisafernes, que había decidido que Esparta y Atenas se agotaran mutuamente sin favorecer a ninguna de las dos, no le agradó que le pidieran cambiar de postura y ayudar a uno de los bandos. Utilizando como portavoz a Alcibíades,

planteó exigencias escandalosas a las que los atenienses no podrían acceder nunca: la devolución no solo de las ciudades griegas, sino también de algunas islas, y manos libres para patrullar el litoral con barcos de guerra persas, actividad que les había estado vedada durante cincuenta años en aquella región occidental. Lo único que consiguió la conferencia fue abrir una brecha momentánea y especialmente peligrosa entre Alcibíades y Pisandro, dado que Tisafernes seguía coqueteando con los espartanos. De vuelta a Atenas, Pisandro se detuvo en Samos, donde su fracaso en Sardes le hizo perder el apoyo de Trasíbulo, partidario todavía del regreso de Alcibíades (y de la promesa persa de un dinero en efectivo y la finalización de la guerra), aunque no como uno de los puntos de la propuesta oligárquica.

La mayoría de los conspiradores oligarcas soñaba con que la oligarquía en Atenas fuera solo el primer paso para establecer gobiernos oligárquicos afines en otros lugares, como una medida para remendar el imperio hecho jirones. Así, mientras Pisandro marchaba a Atenas para fomentar la oligarquía en la ciudad, otros viajaron por todo el Egeo con misiones equivalentes. De ese modo, la revolución del 411 contribuyó directamente a la pérdida del imperio ateniense y la guerra. Tras el fracaso de la oligarquía en Atenas, la mayoría de los demás gobiernos oligárquicos del imperio se mantuvieron y, como no podía ser menos, acudieron a Esparta en busca de apoyo.

LA OLIGARQUÍA EN ATENAS

Pisandro se hallaba de vuelta en Atenas a finales de mayo. Al exponer su informe a la Asamblea, él y sus colegas silenciaron el fracaso de la conferencia de Sardes y siguieron insistiendo en que ellos, y solo ellos, podían llevar la guerra a una conclusión rápida y eficaz. La Asamblea se mostró de acuerdo con la propuesta de crear una junta de treinta miembros —los diez *próbouloi* y veinte personas más— para que reflexionaran sobre las opciones. Pero cuando esta nueva comisión compareció pocas semanas después para exponer sus recomendaciones a la Asamblea, los oligarcas se encargaron de que los asambleístas no se reunieran en la Pnix, como era

habitual, sino fuera de los muros de la ciudad. Al hallarse el rey Agis y su ejército en la cercana localidad de Decelia, aquella decisión estaba pensada para intimidar a quienes no pudieran protegerse en campo abierto y a quienes no contaban con el respaldo de los espartanos. Además, el lugar elegido para la Asamblea, el recinto sagrado de Posidón Hípico en Colono, tenía vínculos claros con la clase alta: el mensaje para la Asamblea era que el gobierno se modificaba en favor de los ricos. La única recomendación presentada por esta nueva comisión a la falsa Asamblea fue que todo ciudadano ateniense podía exponer con impunidad la propuesta que quisiera, aunque dicha propuesta fuese inconstitucional —cosa expresamente prohibida desde hacía varios años por la legislación ateniense.

La propuesta presentada de inmediato por Pisandro, y aprobada, fue de carácter oligárquico: había que crear un nuevo Consejo de cuatrocientos miembros con plenos poderes de gobierno. El método de selección de los Cuatrocientos era también antidemocrático: una comisión de cinco personas elegidas por sorteo (pero escogidas entre quienes se hallaban presentes en Colono) seleccionaría a cien hombres, cada uno de los cuales cooptaría a tres más. Los cargos oficiales quedarían limitados a cinco mil ciudadanos de rango hoplita o superior a fin de que se pudiera suspender la paga por la prestación de servicios públicos, ya que los Cinco Mil podían permitirse no cobrarla; y el Consejo de los Cuatrocientos podría convocar la Asamblea general de todos los ciudadanos como y cuando lo considerara conveniente. En otras palabras, los Cuatrocientos serían los verdaderos gobernantes de Atenas, y los Cinco Mil constituirían una concesión a los oligarcas más moderados y a aquellos de entre los más ricos que desearan ver las cosas desde la barrera, mientras que la Asamblea, al ser un instrumento puesto por entero en manos de los Cuatrocientos, era una parodia de la Asamblea democrática. Además, la realización del censo a partir del cual se confeccionaría la lista de los Cinco Mil —proceso que podía prolongarse indefinidamente para mantener a los Cuatrocientos en el poder— se encomendaría a una comisión especial. En efecto, para los Cuatrocientos, la cifra de cinco mil personas era poco mejor que una «democracia clara».[3]

Unos días más tarde, los oligarcas culminaron su golpe de Estado. Apoyados por mercenarios armados, tomaron las oficinas del Consejo demó-

crata, liquidaron a los consejeros la paga por el resto del año y establecieron en su lugar el nuevo Consejo de los Cuatrocientos. Los oligarcas parecían tener el control de la situación. Es posible que hubiesen deseado hacer volver a quienes fueron desterrados después del 415, pero tenían que hallar una manera de hacerlo sin permitir el regreso de Alcibíades, pues ya no estaban seguros de cuál era su posición.

En Samos, las cosas no se habían calmado. Un intento de golpe oligárquico en la isla —que formaba parte del programa de los oligarcas atenienses para instituir oligarquías en todo el imperio— había acabado en derrota, y los soldados samios y atenienses se enfrentaron con firmeza a la oligarquía. Cuando la noticia de que los Cuatrocientos habían tomado el poder en Atenas llegó a Samos junto con una descripción exagerada de sus tácticas de terror (puestas claramente a la vista de los de Samos por el asesinato de Hipérbolo, que se había retirado a la isla tras su condena al ostracismo y había sido ejecutado allí), los principales demócratas atenienses de la isla obligaron a las tropas a jurar mantener la democracia, continuar la guerra contra Esparta, mostrarse incansablemente hostiles con la oligarquía ateniense y no iniciar ningún tipo de negociaciones con ella. Los atenienses pobres que prestaban servicio en Samos tomaron así la iniciativa que sus camaradas no había tomado en Atenas al sentirse intimidados, de ese modo se convirtieron en una especie de gobierno democrático ateniense en el exilio.

Alcibíades había sido el instigador del golpe de los oligarcas en Atenas y esperaba ser uno de ellos, pero tras su ruptura con Pisandro, aquéllos siguieron adelante sin contar con él. No obstante, la principal preocupación de Alcibíades era su seguridad personal; necesitaba regresar a Atenas y, en ese momento, dio un giro tan perfecto como el de su anterior abandono de la causa ateniense por la espartana —el mismo tipo de comportamiento, precisamente, que motivó su reputación duradera de ser un camaleón—. Al saber que Trasíbulo se mostraba favorable a él, lo utilizó para desviar cualquier oposición ulterior. Trasíbulo logró que el principal cuerpo del ejército se pasara a su bando convenciendo a los soldados de que su mejor esperanza de un final rápido y provechoso de la guerra estaba en manos de Alcibíades y viajó en persona a Sardes para hacer volver a éste al regazo de Atenas. Tras haberse arrogado el derecho a elegir sus propios generales,

como si fueran el único gobierno democrático ateniense, los soldados de Trasíbulo nombraron a Alcibíades para que se uniera a los demás elegidos por ellos. Alcibíades, el aspirante a oligarca, resurgía así como general de la democracia.

Poco después de su regreso, en el verano del 411, llegaron enviados de los oligarcas de Atenas. A pesar de su mensaje conciliador, los soldados querían lincharlos y poner de inmediato rumbo a Atenas para derribar a los oligarcas. Alcibíades debió de sentirse tentado, pues la victoria sobre los oligarcas lo habría elevado al liderazgo indiscutido de su ciudad, pero reconoció que eso significaría abandonar el Egeo a los espartanos, y lo último que deseaba en ese momento era que Esparta obtuviera una ventaja tan decisiva en la guerra; al fin y al cabo, uno de sus reyes había intentado ya hacerle asesinar. Tucídides califica de gesto patriótico la decisión de Alcibíades[4] de contener a los soldados y dice que fue la acción más noble realizada por él, pero no resulta difícil percibir su habitual interés egoísta.

Los atenienses de Samos, actuando aún como gobierno democrático oficial, enviaron en cambio un mensaje a Atenas en el que exigían a los Cuatrocientos dimitir en favor de los Cinco Mil. La combinación de la amenaza de Samos y los éxitos espartanos en el Helesponto y la Propóntide (habían conquistado las estratégicas ciudades de Abido y Bizancio) provocaron el caos entre los oligarcas atenienses. Terámenes se percató de la inminente amenaza y apoyó con su fuerza nada despreciable a los moderados y realistas del grupo de los Cuatrocientos, que instaban a que la lista de los Cinco Mil fuera publicada lo antes posible.

Sin embargo, la reacción de los extremistas fue desmesurada: Pisandro, Antifonte, Frínico y otros decidieron recurrir al enemigo antes que perder el mando. Para organizarlo, enviaron una delegación secreta, pero fue demasiado tarde: los Cuatrocientos, que habían sido siempre una frágil alianza entre diferentes facciones, perdieron rápidamente el control de la ciudad. Frínico murió apuñalado en el Ágora en presencia de la gente. Una flota espartana puso rumbo a Atenas con la esperanza de encontrar el Pireo abierto por sus amigos o la ciudad desgarrada por la guerra civil, lo cual habría hecho de ella una presa fácil. Pero los moderados y los demócratas se alzaron en defensa del Pireo y, a continuación, marcharon a Ate-

nas, no para luchar sino para obligar a los Cuatrocientos a mantener su promesa de redactar la lista de los privilegiados Cinco Mil.

La flota espartana dirigió su atención hacia un objetivo secundario, la isla de Eubea, dispuesta a sublevarse desde la catástrofe siciliana, y, tras derrotar a una flota ateniense improvisada, hizo posible la secesión de la isla. Los atenienses se sintieron consternados no solo por la pérdida de aquella isla, en el umbral de su casa, sino por el peligro que ahora corrían. La principal armada ateniense se hallaba en Samos y los espartanos podían haber bloqueado el Pireo y obligado a la ciudad a rendirse o tentado a la flota samia a defender Atenas a costa de dejar el Egeo indefenso. Pero no supieron aprovechar la oportunidad; Tucídides los describió como los enemigos más útiles[5] que pudo haber tenido Atenas. No obstante, a la larga, lo peor de todo fue que Eubea había sido una de las principales suministradoras de cereal para la ciudad, y a partir de ese momento los atenienses dependieron cada vez más del grano que les llegaba del mar Negro —y la ruta naval que atravesaba el Helesponto era una cesta demasiado frágil como para poner en ella todos los huevos.

El último apoyo que los Cuatrocientos tenían en Atenas resultó menoscabado cuando se supo que los extremistas habían intentado traicionar la ciudad para salvar la piel y por el hecho de que no habían logrado proteger el suministro de grano. La gente quería una victoria rápida, no el final de la guerra a cualquier precio. La Asamblea se reunió para transferir el poder a los Cinco Mil, escogidos ahora no por medio de la lista aún no publicada sino entre el grupo de todos aquellos que podían permitirse tener su propio equipamiento de hoplitas (en realidad, unos nueve mil hombres). Al tomar esta decisión, la Asamblea volvió a imponerse como el gobierno de Atenas propiamente dicho. Se repuso el antiguo Consejo, y el gobierno de los Cuatrocientos concluyó al cabo de solo cuatro meses. Pisandro y los demás oligarcas huyeron a Decelia, en poder de Esparta, o al territorio de los beocios; quienes se quedaron, como, por ejemplo, Antifonte, fueron llevados ante los tribunales a instancias de su antiguo amigo Terámenes y ejecutados por traición. Frínico fue maldecido póstumamente y su cadáver arrojado fuera de los muros de la ciudad y se puso en libertad a aquellos de sus asesinos que se hallaban en prisión. «La élite», comenta Josiah Ober, se había mostrado incapaz de instituir una forma de gobierno no

democrática y estable debido a su tendencia competitiva dentro de su clase, al fuerte patriotismo de los atenienses y a la desarrollada conciencia política de las clases bajas de la sociedad política de Atenas».[6]

El gobierno de los hoplitas duró unos ocho meses más antes de sucumbir a la presión de los remeros establecidos en Samos. Atenas había soportado su peor agitación constitucional desde la fundación de la democracia, casi un siglo antes. Con la restauración democrática del 410, se exigió a todos los ciudadanos varones un juramento solemne que legitimaba dar muerte a cualquiera que se opusiese a la democracia. Las principales diferencias con la democracia anterior al golpe fueron que el Estado pagaba por todo, pero el servicio armado quedó en suspenso y se creó una nueva Junta para la Revisión de la Legislación, encargada de reajustar las leyes y la constitución de Atenas. La iniciativa (una del escaso puñado de las que tenemos conocimiento) había sido puesta en marcha por los Cinco Mil.

EL REGRESO DE ALCIBÍADES

Alcibíades decidió no regresar de inmediato a Atenas, incluso después de haber sido perdonado. Es probable que, junto con algunos otros desterrados, considerara que la situación en la ciudad era todavía demasiado inestable. Al fin y al cabo, seguían viéndose causas contra los restos de los Cuatrocientos y sus simpatizantes, y el impulsor original del cambio de régimen había sido Alcibíades. Todavía en el 405, Aristófanes incluyó en tono serio en su obra *Las ranas* una petición de perdón y olvido, o al menos que se avanzara con los retrasos de los casos presentados a los tribunales: «Supongamos que alguien cayó en las trampas de Frínico: creo que a quienes metieron entonces la pata se les debe permitir librarse de los cargos aducidos contra ellos y ser perdonados de sus errores del pasado».[7]

Sin embargo, al no regresar, Alcibíades quedó marginado de la vida política de Atenas. Aunque siguió luchando por la causa ateniense, lo hizo por libre —como una especie de corsario que aceptaba órdenes de Atenas, de la misma manera que sir Walter Ralegh las aceptaba de Isabel de Inglaterra—. No obstante, los tres años que van del 411 al 408 fueron la culmi-

nación de su carrera militar, y sus éxitos en combate estuvieron apoyados por su destreza para recaudar dinero, que le granjeó el afecto tanto de sus soldados como de quienes tenían el poder en Atenas. El consiguiente incremento de la moral hizo que sus éxitos avanzaran y aumentaran continuamente en esos dos terrenos.

Los triunfos espartanos en la Propóntide desplazaron el teatro de la guerra al norte, hacia los dominios de Farnabazo. La ruta para el transporte de grano a través del Helesponto se convirtió en aquellas aguas en el objetivo de las atenciones de la flota espartana, que tenía su base en Abido. Los atenienses respondieron desplazando la suya a Sesto. Esto dio a Terámenes la oportunidad de conseguir que la Asamblea perdonara a Alcibíades y a quienes huyeron con él en el año 415; en su búsqueda desesperada de un salvador, el pueblo ateniense le perdonó sus crímenes. Poco después, los espartanos partieron de Abido con todas sus fuerzas; habían decidido trasladar la flota a una posición más favorable, en Cícico, más cerca de Farnabazo y de los suministros. Cícico era una posesión fundamental de los atenienses en la Propóntide, con puertos estratégicos abiertos tanto al este como al oeste, y la respuesta de Atenas fue rápida y eficaz. En un par de semanas, y de nuevo con la ayuda de Alcibíades, Cícico se encontró segura en manos atenienses, y otros aliados de Atenas, tanto antiguos como actuales, se apresuraron a ratificar su lealtad. Atenas había sobrevivido a una nueva crisis y parecía que Alcibíades no iba a dar un paso en falso.

Mientras Bizancio seguía en manos de los espartanos, los atenienses fortificaron Crisópolis e impusieron una enorme tasa del diez por ciento a todo el transporte marítimo que atravesara el Bósforo, en tanto que Alcibíades realizaba incursiones por el territorio de Farnabazo y lo saqueaba sin ningún impedimento. Los espartanos se dirigieron a los atenienses en busca de paz, pero éstos, instados por el dirigente popular Cleofonte, rechazaron la rama de olivo pensando que podían ganar la guerra rotundamente. Aquel verano, la celebración del festival cuatrienal de las Grandes Panateneas fue especialmente alegre y espléndido, y los atenienses aprovecharon la oportunidad para anunciar que iba a restablecerse el tributo de los aliados (manteniendo al mismo tiempo el impuesto sobre el comercio y la tasa del Bósforo). Durante el resto del año, Alcibíades siguió manteniendo la situación del Helesponto bajo un riguroso control, de modo que el

Egeo pudo volver a ser un campo de operaciones para los comandantes oficiales de Atenas en sus constantes campañas por reparar las pérdidas de las sublevaciones masivas del 412. No obstante, los espartanos lograron un éxito notable cerca de su patria al recuperar finalmente Pilos.

Alcibíades intentó culminar sus éxitos militares con un audaz golpe diplomático —una alianza persa con Atenas por la cual ésta mantendría su imperio marítimo y haría la vista gorda ante la reconquista de las ciudades griegas asiáticas por parte de los persas (aunque Esparta las quería para sí)—. Atenas y Persia se repartirían el mundo entre ellas con la misma insensibilidad demostrada por Roosevelt, Churchill y Stalin en la Conferencia de Yalta. Esta visión de Alcibíades acabó conquistando no solo a Tisafernes, sino también a Farnabazo (bajo la presión de los éxitos militares atenienses en el Helesponto), quien en el año 408 patrocinó el envío de una delegación griega al rey persa Darío II para hablar de la posibilidad de hacer realidad aquel plan. Como la delegación incluía no solo a persas y atenienses sino también a argivos, espartanos y siracusanos renegados, es evidente que tenía la intención de que a la «Paz de Alcibíades» le siguiera la firma de tratados con los principales enemigos de Atenas, una vez que los renegados se hubiesen hecho con el poder en sus respectivos Estados. Entre otras medidas relativas al proceso, los atenienses tomaron la hábil decisión de acoger en Atenas a la diosa oriental denominada Madre de los Dioses; la antigua Casa del Consejo fue dedicada de nuevo como santuario de esta divinidad (el Metroon) y utilizada como oficina de la Junta para la Revisión de la Legislación y depósito de los archivos del Estado, que tuvieron ahora por primera vez una sede permanente.

En el año 408, Alcibíades y Terámenes lograron reconquistar Bizancio. Lo único que los espartanos seguían reteniendo en todo el Helesponto y la Propóntide era Abido, y los atenienses consiguieron mantenerlos encerrados allí. De vuelta a Atenas, Critias hijo de Calaiscro propuso formalmente que se hiciera volver a Alcibíades, quien regresó a comienzos del 407 —tras haberse detenido únicamente para vender prisioneros de guerra en Caria a fin de recaudar fondos para llevarlos de vuelta al país— con el aura de un héroe conquistador que había dado un vuelco a varios años de derrotas. Alcibíades pronunció discursos conciliadores tanto ante el Con-

sejo como ante la Asamblea, aunque el entusiasmo por su regreso apenas habría podido ser mayor. Se retiraron todos los cargos presentados contra él y se le dieron propiedades en sustitución de las que se le habían confiscado en el año 415, que habían sido subastadas. Los ciudadanos, agradecidos, le otorgaron, incluso, una corona de oro —un honor notable y muy raro—. Fue elegido general con plenos poderes para tomar decisiones en el campo de batalla sin consultarlas con la Asamblea.

Antes de partir para el frente, Alcibíades logró un golpe propagandístico ostentoso y típicamente suyo. El culto eleusino era de suma importancia para la imagen que tenía Atenas de sí misma y de sus relaciones con los dioses, pero desde que Decelia había sido fortificada y ocupada por los espartanos, se había suprimido un aspecto esencial de éste, ya que los iniciados, en vez de disfrutar de todo el surtido de ceremonias que suponía la procesión por tierra, iban al santuario en barco para pasar desapercibidos. Pues bien, en señal de aceptación de su cometido como general oficial ateniense y para demostrar su arrepentimiento por sus anteriores transgresiones, Alcibíades proporcionó una guardia armada a la procesión, que se desarrolló sin injerencias de los espartanos.

Sin embargo, los enemigos de Alcibíades se esforzaban al mismo tiempo con gran empeño. Su popularidad era tan grande que les resultaba fácil sostener que seguía deseando la tiranía. Por lo tanto, sus amigos procuraron que se le despachara de nuevo al Egeo, lastrado con la pesada carga de las expectativas de los atenienses, al mando de una considerable fuerza formada por mil quinientos hoplitas, 150 jinetes y cien barcos, el mismo contingente, aproximadamente, que la primera oleada enviada a Sicilia, que debería haber estado a sus órdenes. Era como si los atenienses se excusaran por haberle privado de su anterior momento de gloria.

Alcibíades, sin embargo, tenía poco que hacer allí. La flota espartana se encontraba inmovilizada en Abido y en Quíos en las condiciones en que se hallaba (aunque se había puesto en marcha un importante programa de reconstrucción), y Alcibíades debía mantener sus tropas fuera del territorio persa para no poner en peligro la embajada enviada a Darío, que todavía no había regresado de su lejano destino. Pero la embajada no tuvo ningún resultado: mientras iba de camino a Susa se encontró con una delegación espartana que volvía de allí y que, sin duda, disfrutó enormemen-

te informando a los atenienses de que eran ellos quienes habían conseguido el apoyo persa para su bando. El rey iba a enviar a Asia Menor a su hijo pequeño, Ciro (que en ese momento tenía solo dieciséis años), para asegurarse de que fueran los espartanos quienes ganasen la guerra. El nuevo comandante espartano de la región, Lisandro, buen diplomático y comandante de campo, se congració con Ciro para lograr que mantuviera su promesa de proporcionar dinero a Esparta mejor de como lo habían hecho Tisafernes o Farnabazo.

La buena estrella de Alcibíades volvió a declinar con la misma rapidez con que había ascendido. Sus enemigos en Atenas denunciaron a voz en grito su fracaso y comenzaron a invertir el movimiento pendular de la opinión pública: aquel año no solo no había obtenido ningún éxito militar, sino que había quedado por fin al descubierto la vaciedad de sus promesas respecto a los persas. El pueblo ateniense se sentía inseguro. Sabía en lo más profundo que estaba perdiendo la guerra, y esto le hacía desesperar. El problema radicaba en que, al parecer, su salvador pensaba utilizar su carisma y su popularidad con propósitos tiránicos.

A comienzos del 406, Alcibíades dejó la flota de Notion en manos de su lugarteniente, que, tras caer en la tentación de entablar batalla con Lisandro, fue duramente vapuleado y perdió quince barcos. Aquello, sumado a un pequeño revés en tierra junto a la ciudad de Cime, fue suficiente para hacer añicos el frágil mito de la imbatibilidad de Alcibíades, del que dependía su prestigio en Atenas. Sus enemigos dijeron que, en vez de combatir, pasaba el tiempo con prostitutas; dijeron también que deseaba ser instalado en Atenas como tirano por Farnabazo. Cleofonte pidió que se le destituyera y se le prohibiera desempeñar sus funciones, y Alcibíades, al cabo de solo unos pocos meses de su regreso, se retiró prudentemente a su minirreino del Quersoneso tracio (la península de Galípoli). Los atenienses lo desterraron una vez más. Quienes recurren a las apariencias en vez de a la realidad acaban siendo desenmascarados; Alcibíades quería haber sido el meteórico héroe que fue Aquiles, pero resultó ser un taimado Ulises.

Los contactos de Alcibíades con Tracia son confusos, pero podrían remontarse, al menos, al año 416, cuando el cómico Éupolis, en su obra *Báptai*,[8] uno de cuyos blancos era Alcibíades, se refirió a los *báptai* («inmerso-

res», o «purificadores») atenienses, practicantes de los ritos extáticos de la diosa tracia Cotis o Cottito. En algún momento, un señor de la guerra odrisio le había donado fincas y castillos en el Quersoneso, adonde se retiró. Si no podía ser el cabeza de león en Atenas, podría al menos gobernar sus propios dominios como una especie de reyezuelo pirata. Nunca volvería a ver Atenas.

EL FINAL DE LA GUERRA

Tras haberse librado del hombre que, a pesar de su comportamiento caprichoso, era uno de sus elementos militares más valiosos, los atenienses mantuvieron el mismo rumbo autodestructivo. Pocos meses después, dos de los generales atenienses nombrados para el 406, uno de los cuales era el capaz Conón, quedaron bloqueados con casi toda la flota del Egeo, compuesta por setenta barcos, en Mitilene, en la isla de Lesbos. El comandante espartano Calicrátidas cumplía su promesa de «impedir que Conón se saliera con la suya en mi mar».[9] Un barco rompió el bloqueo para llevar a Atenas un mensaje urgente en demanda de refuerzos. Como signo de su desesperación, los atenienses, a pesar de la conciencia de su rango, ofrecieron la ciudadanía plena a cualquier esclavo o meteco que quisiera contribuir a la defensa de la ciudad formando parte de la tripulación de un barco. Incluso algunos miembros de la clase de los caballeros dejaron a un lado su armadura y se pusieron a los remos, y los ocho generales restantes acompañaron, sin excepción, a la flota. El hecho de que en el plazo de un mes consiguieran reunir un contingente de 110 barcos nos da una idea de hasta qué punto eran gente de recursos.

Cuando la flota, reforzada por cuarenta barcos de los aliados, fue detectada por Calicrátidas, este comandante espartano dejó cincuenta naves en Mitilene para mantener el bloqueo y partió con el resto —unas 120 todavía— para entablar combate en aguas de las islas Arginusas (un grupo de pequeñas islas entre Lesbos y la costa de Asia Menor). En opinión de, por lo menos, un historiador antiguo, fue «la mayor batalla librada nunca por unos griegos contra otros griegos».[10] Los atenienses aplastaron a los espartanos y, a continuación, dividieron sus fuerzas: mientras los genera-

les marchaban a liberar Mitilene, Terámenes y Trasíbulo fueron destacados, por su condición de trierarcos, para recoger a los supervivientes de los veinticinco barcos atenienses, más o menos, que se habían perdido. Una tormenta les impidió hacerlo, pero no fue nada comparada con la que estalló sobre sus cabezas tras regresar a Atenas.

Descorazonado por la pérdida de cinco mil hombres, nada menos, el pueblo ateniense despojó a los ocho generales de sus cargos y les mandó volver a casa para rendir cuentas de sus actos. Se trataba de un procedimiento relativamente normal en la Atenas democrática, pero dos de los generales prefirieron desterrarse antes que aceptar lo que quizá les esperaba en la ciudad. Los seis restantes (entre ellos el hijo de Pericles, que llevaba su mismo nombre) presentaron su informe al Consejo y, aparte de lo que pudiesen haber dicho por lo demás, intentaron salvarse atribuyendo a los dos trierarcos la responsabilidad de no haber recogido a los supervivientes. Terámenes y Trasíbulo lanzaron un furioso contraataque limitándose a leer en alto el informe oficial enviado a Atenas por los propios generales inmediatamente después de la batalla, en el cual se mostraba que la tormenta había sido la única razón que había impedido recuperar a los marineros naufragados. Los generales respondieron que, en ese caso, tampoco era justo acusarles a ellos, pues la responsabilidad era de la tormenta.

Al día siguiente, una festividad introdujo una pausa en aquel tenso proceso y Terámenes recurrió a una táctica astuta. Hizo que los parientes de los muertos, con ropa de luto, se mezclaran con la muchedumbre que asistía a la fiesta y azuzaran la indignación contra los generales. Cuando la Asamblea volvió a reunirse tras la festividad, ordenó a uno de sus lacayos presentar la propuesta de que el pueblo reunido procediera de inmediato a dictar un veredicto contra los generales, pues ya había escuchado todas las pruebas y discursos aportados en la anterior asamblea. Otros alegaron que la propuesta era inconstitucional, y tenían un buen argumento: los discursos que se había permitido pronunciar anteriormente a los generales no habían tenido la duración concedida en un juicio correcto; debían ser juzgados individualmente ante un tribunal, y no por la Asamblea. Incluso según los generosos criterios del sistema legal ateniense, la propuesta de Terámenes solo habría sido tolerable si la

culpabilidad de los generales fuera tan evidente que se pudiesen soslayar las reglas normales. Pero su táctica había funcionado bien, y la masa de la gente, inducida probablemente por nuevas personas manejadas por él, gritó que «era intolerable no dejar al pueblo hacer lo que quisiera».[11] La gente silenció asimismo a quienes apoyaban a los generales amenazándoles con incluirlos también a ellos en el veredicto global de culpabilidad o inocencia.

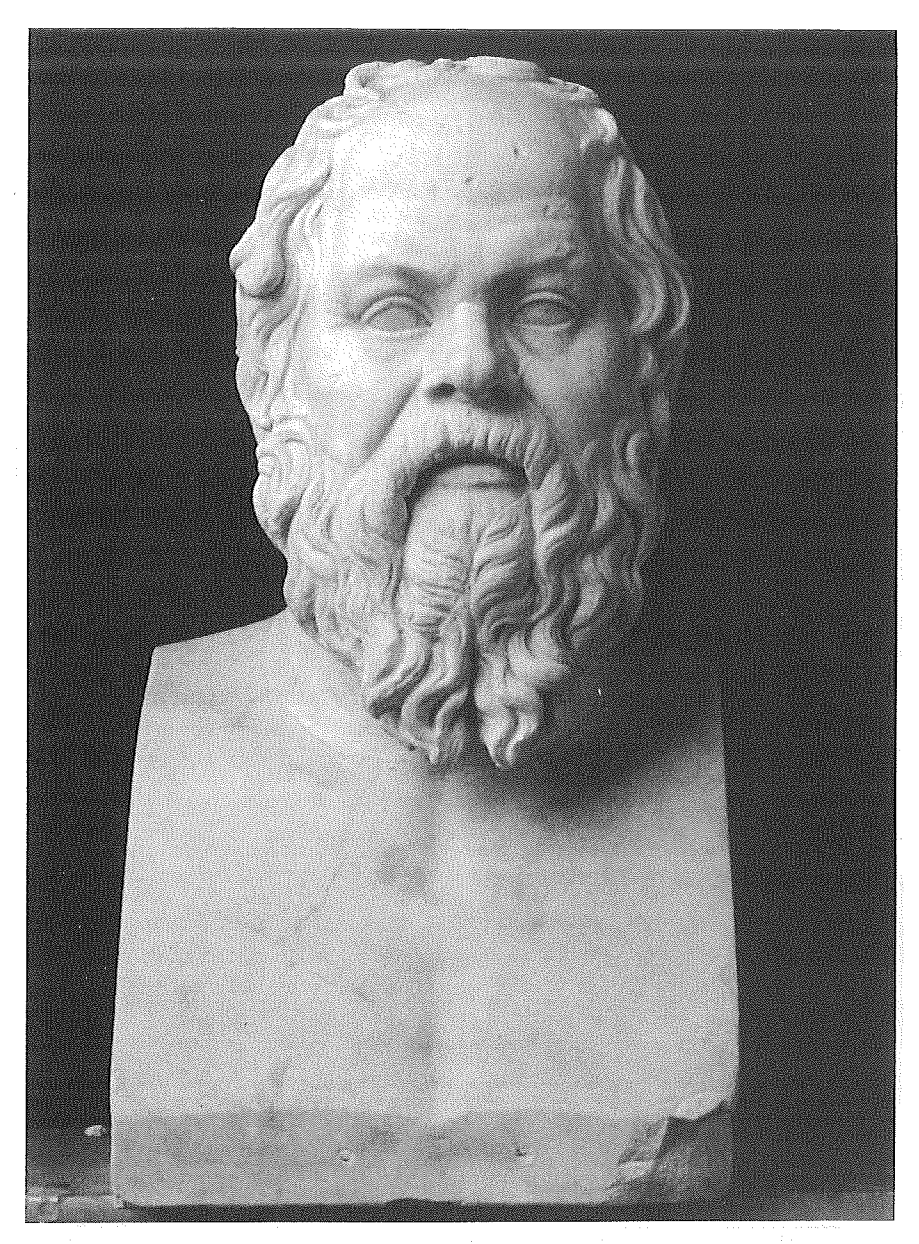
Fue la culminación de décadas de soberanía popular: debía permitirse al pueblo hacer lo que deseara, aunque se tratase de una intimidación inconstitucional. El acto resultó ser la última boqueada de aquel tipo de democracia radical, pero esto no supuso entonces ningún consuelo para las víctimas. En la fase final de aquel frenesí se sometió a votación la propuesta de dictar un veredicto inmediato contra todos los generales. Esta decisión había correspondido siempre al presidente de la pritanía, y aquel día concreto el presidente era Sócrates. Y él, más que nadie, estaba obligado a oponerse: al tener la convicción de que razonar para llegar a la verdad requería tiempo y calma, no podía tolerar aquel procedimiento precipitado. Se negó a someter a voto la propuesta y tuvo que soportar los insultos de la multitud. Pero la presidencia de la pritanía duraba solo una jornada y era ya el final de la tarde. Al día siguiente se invalidó un intento desesperado de aplicar la justicia común, y los seis de las Arginusas fueron declarados culpables y ejecutados. Sin embargo, al cabo de poco tiempo, los remordimientos por aquellas acciones precipitadas llevaron a tomar represalias contra algunos de sus instigadores.

Tras la retirada de Alcibíades a Tracia, los atenienses depositaron sus esperanzas navales en Conón, pero Lisandro se negó a dejarse arrastrar a otra batalla entre las dos flotas y prefirió atacar de manera segura a los barcos mercantes que se dirigían a Atenas y a alguna que otra ciudad de Asia Menor partidaria de Atenas. La moral de los atenienses estaba por los suelos tanto en su patria como en Samos. Cuando el brillante general espartano coronó una serie de victorias militares y diplomáticas con la toma de Lámpsaco en el año 405, convirtiéndola en su base, los atenienses se instalaron en Egospótamos, en la orilla opuesta. Entretanto acopiaron provisiones trayéndolas de Sesto, a unos veinticinco kilómetros al oste bajando por la costa.

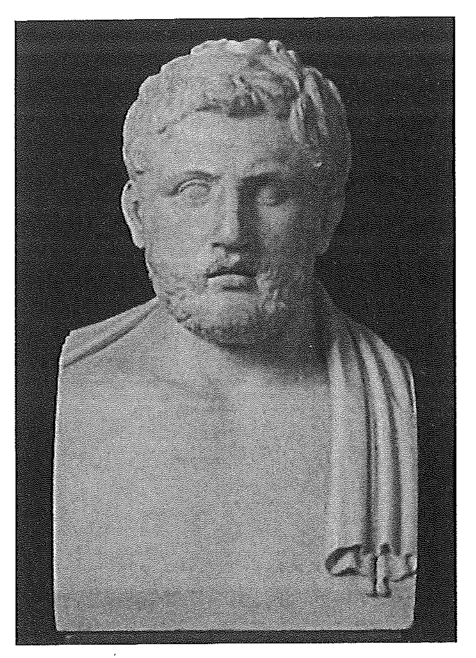
La finca de Alcibíades se hallaba cerca de allí, y se dice que habló con los generales atenienses de Egospótamos para ofrecerles ayuda en forma de soldados tracios, además de advertirles de que se hallaban en una posición arriesgada: los hombres tenían que emprender recorridos largos para encontrar suministros y el fondeadero no era idóneo; Sesto habría sido un emplazamiento mejor, y desde allí podrían mantener, además, vigilado a Lisandro. A cambio de su ayuda y sus consejos, Alcibíades quería compartir el mando de las tropas atenienses —actuar como comandante por libre, tal como lo había hecho entre el 411 y el 408, el periodo de sus máximos éxitos—. Como es natural, recibió una negativa: «Ahora mandamos nosotros, y no tú».[12]

Pocos días después, según había predicho Alcibíades (de acuerdo con esa versión), Lisandro lanzó un ataque cuando los hombres se hallaban dispersos. Casi toda la flota ateniense fue capturada o destruida, y los espartanos tomaron tres mil prisioneros, aunque muchos más huyeron por tierra, mientras Conón y unos pocos barcos escaparon por mar. Fue el fin de la guerra, y Lisandro desmanteló a renglón seguido lo que quedaba del imperio ateniense; solo los samios resistieron unos pocos meses más, enardecidos, quizá, por el gesto reciente de los atenienses, que les habían otorgado el equivalente a la ciudadanía en reconocimiento de su lealtad y su papel en el restablecimiento de la democracia en el 410. En otros lugares, Lisandro ordenó a todos los ciudadanos atenienses regresar a casa (para aumentar la presión en una ciudad que pronto sería víctima del hambre), bloqueó la ruta del comercio cerealista (amenazando, en parte, con ejecutar sumariamente a cualquier capitán de barco que llevara grano a Atenas), y a comienzos del 404 apareció con 150 barcos frente al propio Pireo. No era posible introducir ningún producto alimenticio, y al cabo de no mucho tiempo Atenas fue presa de una terrible hambruna. En la ciudad sitiada, la gente recordó cómo habían masacrado a los hombres de Escione y Melos, y esperaban el mismo trato.

Los dos reyes de Esparta salieron de campaña y las fuerzas del Peloponeso acamparon justo a las afueras de Atenas, a la vista de las murallas. Privados tanto de grano como de aliados, los atenienses no tuvieron más remedio que negociar. Entre sus enemigos hubo división de opiniones, pero, al final, Lisandro se impuso a los éforos (los principales magistrados



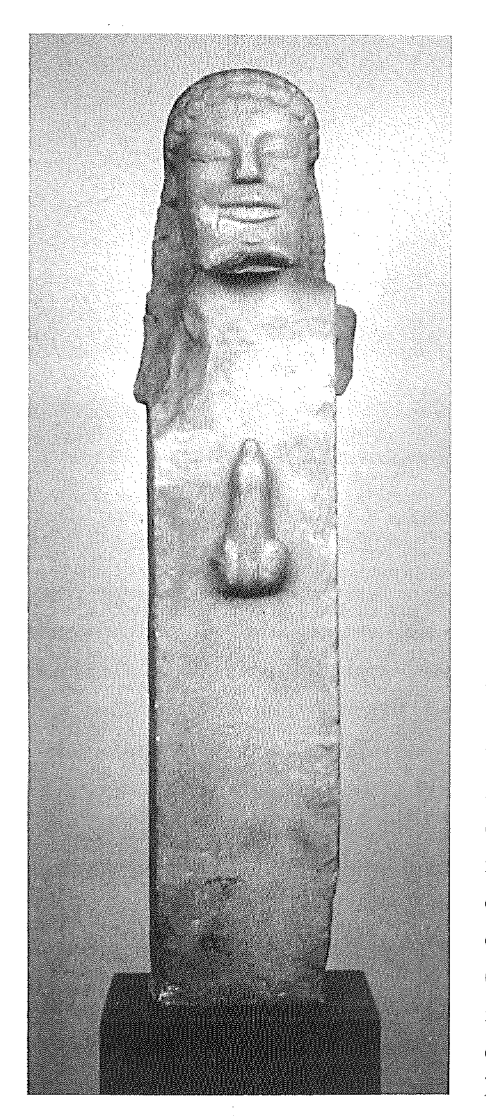
Busto de Sócrates. Copia romana de un original griego en bronce actualmente perdido y bastante característico del género. Sócrates resultaba identificable al instante por su aspecto y su actitud un tanto pugnaz, aunque este busto minimiza algo su fealdad. La procedencia de esta clase de retratos, conocidos por los estudiosos como bustos de Sócrates del «tipo B», podría ser un original de Lisipo, uno de los escultores más famosos del siglo IV a. C.



Si tenemos en cuenta la presencia generalizada de Alcibíades en nuestras fuentes literarias, sus bustos de buena calidad son sorprendentemente escasos. Éste, copia romana de un original griego, preserva algo de su hermoso aspecto viril, pero le hace parecer más romano que ateniense.

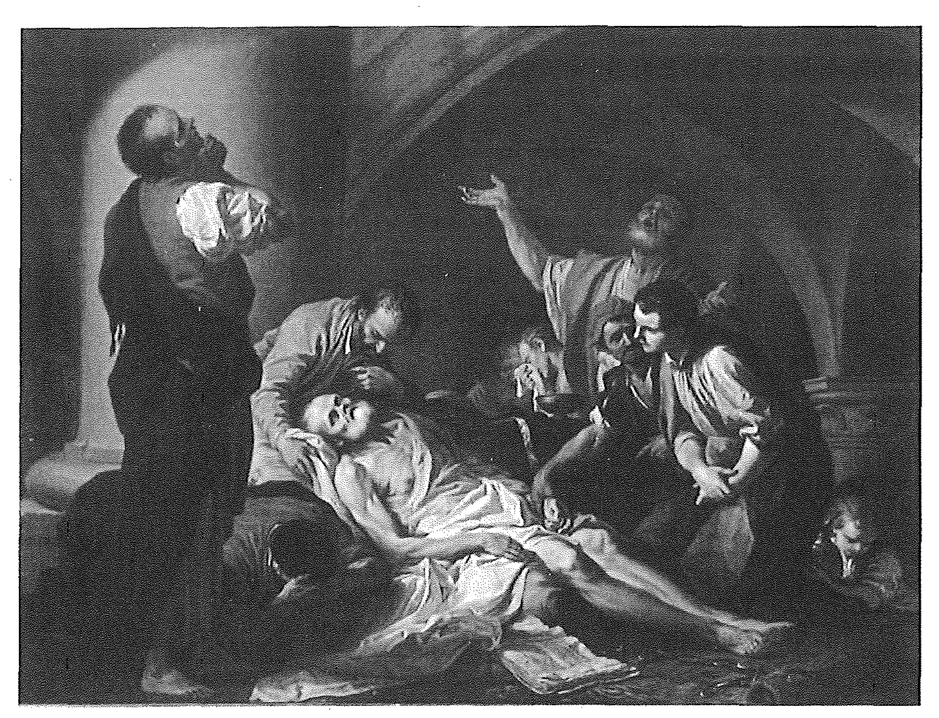
Esta magnífica escultura ha sido atribuida a Antonio Canova (1757-1822) y a Bertel Thorvaldsen (1779-1844), pero podría ser obra de Lorenzo Bartolini (1777-1850). Inspirándose en la tradición platónica según la cual Sócrates era el único que podía salvar a Alcibíades de las tentaciones mundanas, la escena presenta a un Sócrates de aspecto muy serio que, con la sola fuerza de su personalidad, requiere a un reticente Alcibíades a que se aparte de los brazos de dos mujeres jóvenes.

Un hermes bien conservado de hacia el 550 a. C. Los hermes se colocaban en lugares de paso, como encrucijadas o accesos. El falo erecto tenía finalidad apotropaica: los hermes protegían de la mala suerte y garantizaban así la prosperidad a la calle o al edificio en cuestión. Eran especialmente comunes en Atenas, y la mutilación que sufrieron en mayo del 415 a. C. fue un acto escandaloso y sacrílego, realizado, probablemente, como parte de un golpe de Estado oligárquico.





Estos *óstraka* de apariencia modesta poseen un fascinante valor histórico. Son los únicos hallados con el nombre de nuestro Alcibíades y que datan de la resolución de ostracismo del 416. Los *óstraka* son fragmentos de cerámica y sobre ellos se escribían los nombres de los candidatos al ostracismo. Si se depositaban, al menos, 6.000 votos de esa clase, el hombre que recibía el mayor número era enviado al exilio para 10 años. Alcibíades fue uno de los candidatos, pero evitó ser desterrado.



Giambettino Cignaroli, *Muerte de Sócrates*. Cignaroli (1728-1770), de Verona, pintó esta obra de estilo neoclásico a comienzos de la década de 1760 para el conde Karl Firmian, entonces gobernador austriaco de Lombardía (Italia septentrional), un entusiasta de la historia antigua y patrón de las artes. El cuadro estuvo emparejado en origen con una *Muerte de Catón*.

espartanos) y a los aliados de Esparta: Atenas no perdería todas sus fortificaciones —se conservarían las murallas de la ciudad—, sino solo los Muros Largos, que unían la ciudad y el puerto, y las defensas del Pireo. Sin su cuerda de salvación del Pireo, Atenas no estaría nunca en condiciones de recuperar su imperio. Su flota de barcos de guerra quedó reducida a solo una docena; el imperio fue disuelto oficialmente y se permitió el regreso de los oligarcas proespartanos desterrados tras el golpe de Estado del 411. Según la fórmula tradicional de la época, los atenienses tendrían los mismos amigos y enemigos que los espartanos y les seguirían por tierra y mar adonde quiera que fuesen. Los atenienses se plegaron a lo inevitable y aceptaron aquellas condiciones. Las murallas fueron demolidas entre escenas festivas y al son de la música de las flautistas: «La gente pensaba que aquel día señalaba el comienzo de la libertad para Grecia»,[13] comentó Jenofonte, revelando sus tendencias favorables a los espartanos y la oligarquía.

EL ASESINATO DE ALCIBÍADES

Una persona que no vivió lo suficiente para ver si se cumplía o no esa promesa de libertad fue Alcibíades, asesinado en Frigia a finales de año mientras iba de camino hacia la corte del nuevo rey persa, Artajerjes II, en parte para encontrar un lugar seguro lejos de la larga mano de los espartanos (dándole a conocer ciertos detalles sobre las intrigas de su hermano Ciro, quien no tardaría en tratar de apoderarse del trono persa en un intento que se haría famoso por obra de Jenofonte),[14] y en parte, quizá, para iniciar la organización de una nueva base de poder desde la cual seguir buscando la gloria internacional. En cualquier caso, eso era lo que temían sus enemigos: aunque no sabremos nunca quién lo asesinó y por qué —y es posible que su muerte tuviera menos que ver con la política que con alguna sórdida historia de adulterio—,[15] la sospecha recae sobre todo en los nuevos gobernantes de Atenas, que necesitaban tener la seguridad de que Alcibíades no podría causarles daño, pues recordaban, tal vez, que él y Trasíbulo, rival de todos ellos, habían sido durante largo tiempo aliados oportunos.

Tucídides repartió las culpas[16] de la caída de Atenas entre Alcibíades y el pueblo ateniense. Pero ¿fue Alcibíades responsable de la derrota ateniense? Sí, si tenemos en cuenta que, en el año 421, Nicias y las palomas de Atenas habían tenido una oportunidad de hacer que la paz se mantuviera durante un tiempo significativo; sí, pero indirectamente, si pensamos que Alcibíades podría haber conquistado Sicilia, lo cual habría supuesto para Atenas la victoria en la guerra; sí, si consideramos que el consejo que dio a Esparta mientras residía allí fue absolutamente importante; sí, puesto que los golpes oligárquicos efectuados en el 411 por todo el territorio imperial y provocados por él de manera indirecta debilitaron el imperio.

Pero quizá no deberíamos centrarnos en las *acciones* de Alcibíades durante la guerra. Al fin y al cabo, la estupidez, las pretensiones desmesuradas y la incompetencia de Atenas, el dinero persa, la brillantez de uno o dos comandantes enemigos, la peste y los riesgos comunes y los gastos de la guerra fueron factores mucho más poderosos. Pero esto es menos importante que el hecho de que, no mucho antes de su muerte, existiese la creencia generalizada de que «solo él era responsable de los trastornos que habían sufrido en el pasado, y que el único origen de todas las cosas terribles que sucedieron a la ciudad en el futuro fue él».[17] Y este juicio no se debía a algo que Alcibíades hubiera hecho o dejado de hacer, sino a una realidad menos tangible. Los atenienses eran conscientes de que su derrota había sido causada, en gran parte, por su conflicto interno. La vida privada y las ambiciones personales de Alcibíades eran tan extremosas y manipuladoras que provocaron inevitablemente una reacción en Atenas en el preciso momento en que menos podía permitírselo, cuando necesitaba centrar sus energías en ganar la guerra. El «síndrome de Alcibíades», como se le ha denominado,[18] consistió en preferir el provecho personal al interés público y en animar a otros a hacer lo mismo.

Así, Alcibíades —el brillante, exuberante, camaleónico, codicioso y narcisista Alcibíades— había muerto, pero siguió viviendo en el pensamiento de Sócrates y sus compañeros como arquetipo de un talento malgastado. La imagen que pervivió en las mentes de los atenienses fue también la de un derroche, pero es posible que fuese la de su propio despilfarro. ¿Podían haberlo utilizado mejor? Por desgracia, los puntos fuertes de Al-

cibíades venían en el mismo paquete que sus puntos débiles, por lo que siempre fueron ambivalentes: «Lo echan de menos, lo odian, y desean tenerlo a su lado», como dijo Aristófanes, quien resumió el problema en una famosa metáfora: «Es mejor no criar un cachorro de león en la ciudad; pero, una vez criado, hay que someterse a sus caprichos».[19] El problema consistía en que la sumisión a los caprichos de Alcibíades habría significado el final de la democracia. Siglos después de su muerte, cuando el emperador Adriano instituyó un rito sacrificial en el lugar de Frigia donde fue asesinado, recibió la recompensa que siempre había deseado en vida.

8
CRITIAS Y LA GUERRA CIVIL

Las negociaciones que llevaron a fijar las condiciones de la rendición de Atenas se prolongaron extrañamente. Terámenes consiguió ser enviado a negociar con Lisandro e hizo saber que contaba con una importante baza que no podía revelar de antemano por temor a devaluarla. Fuera lo que fuese, tenía que ser bastante poderosa para impedir que Lisandro destruyera la ciudad y esclavizara a su población, que era lo que los principales aliados de Esparta pretendían lograr con sus presiones. El hecho de que los atenienses, mostrándose tal vez un tanto crédulos, nombraran a Terámenes embajador con plenos poderes para firmar la paz nos da una idea de la autoridad de que gozaba en la ciudad en aquellos tiempos agitados. Tras su nombramiento, Terámenes marchó a Samos, donde Lisandro supervisaba el bloqueo de la ciudad y el puerto. Fue allí solo, pero Lisandro tenía ya en su campamento a algunos notables exiliados atenienses, entre ellos Caricles, Aristóteles de Toras y Critias, anteriores aliados de Terámenes por su condición de oligarcas y amigos de Alcibíades.

Terámenes tardó tres meses en volver y regresó con las manos vacías diciendo que el destino de Atenas debían decidirlo las verdaderas autoridades de Esparta, y no su brillante pero inconformista comandante. Para explicar su larga ausencia y su fracaso alegó que Lisandro lo había detenido. Pero no parece probable que la «detención» tuviera nada de hostil, y es claramente posible que algunos antiguos oligarcas atenienses hubieran dedicado ese tiempo a reunirse en la isla tras llegar allí desde sus diversos lugares de exilio para discutir el futuro inmediato. Como aquella conferencia se desarrolló bajo la égida de Lisandro, debieron de haber esperado que éste les ayudara a conseguir el poder. Y no hay duda de que sus conversaciones fueron pausadas, pues todos estaban interesados en esperar

hasta que la hambruna presionara a los atenienses para hacerles acceder. La baza de Terámenes consistía en ofrecer un gobierno tiránico en Atenas presidido por hombres que se mostrarían leales a Lisandro si conseguía utilizar su influencia sobre la Liga del Peloponeso para mejorar las condiciones que se les ofrecían.

Así, Terámenes y otros fueron a Esparta y regresaron con las condiciones descritas en líneas generales al final del capítulo anterior. Entretanto, Cleofonte, que todavía se oponía a la paz, fue detenido por orden de Lisandro en función de una acusación amañada y condenado a muerte, y los clubes mantuvieron a la población intimidada por el miedo a una vuelta a las tácticas de terror del 411. Esto preparó el camino para que, según transmitieron los oligarcas al Consejo y a la Asamblea, los espartanos insistieran en que Atenas debía ser gobernada a partir de ese momento de acuerdo con la «constitución ancestral» —frase polivalente que se había convertido en consigna unos años antes—. Parecía que se le iba a permitir el derecho a gobernarse a sí misma, pero, según se vio, la «constitución ancestral» prevista para los atenienses era apenas menos oligárquica, y sin duda igual de brutal, que la de cualquiera de los regímenes marioneta que estaba imponiendo Lisandro a los griegos de Asia.

LOS TREINTA

Atenas estuvo durante un tiempo al borde de la anarquía. Había rencillas en los tribunales y no existía un gobierno digno de tal nombre, mientras los pobres se desplomaban famélicos por las calles y los ricos no se recuperaban de la pérdida de sus propiedades en el extranjero y sostenían que la democracia había sido la responsable de la guerra y de todo el sufrimiento que padecían ahora.

En abril del 404 se formó una comisión para intentar determinar qué versión de la «constitución ancestral» iba a tener Atenas. Aquella comisión resultó ser tan ineficaz frente a las presiones de las distintas facciones que los oligarcas, una vez restablecida su confianza con el regreso de sus amigos exiliados, apelaron a Lisandro. Los generales elegidos democráticamente fueron depuestos en agosto y se formó una junta provisional de

cinco éforos («supervisores»), uno de los cuales fue Critias, para que actuara como gobierno de transición. El descarado recurso a la terminología espartana para designar a los miembros de la junta fue un signo de lo que se les venía encima. En septiembre, Lisandro llegó a Atenas en persona procedente de Samos y se sirvió del pretexto de que los atenienses tardaban en aplicar las condiciones de la rendición para imponerles una oligarquía de treinta hombres.

El mismo tufo a decisión amañada se desprende del hecho de que, en la Asamblea que impuso a los Treinta, Terámenes eligió a diez de ellos, Critias y sus compañeros éforos se nombraron a sí mismos y a otros cinco, y los diez últimos fueron escogidos entre sus simpatizantes presentes en la Asamblea. La mayoría de los Treinta eran hombres con experiencia política, y unos cuantos habían desempeñado algún papel en uno o en los dos escándalos del 415 y la oligarquía del 411; casi todos ellos eran también oligarcas extremistas, pues no tenían intención de permitir que el desacuerdo provocara escisiones en sus filas como les había ocurrido a los Cuatrocientos. Se nombró un Consejo normal de quinientos, pero sus miembros se tomaron de una lista seleccionada de solo mil hombres (y no de entre todo el cuerpo de ciudadanos), y su tarea se limitó a ratificar las medidas propuestas por los Treinta. Lo mismo se puede decir de otros nombramientos, como la Junta de los Diez, encabezada por Caricles y encargada del Pireo. Los puestos de la Junta de los Once, responsable de las ejecuciones y las cárceles de Atenas, fueron cubiertos también por partidarios de los Treinta, y la ciudad fue patrullada por trescientos mercenarios armados de látigos (el mismo número de hombres que componían la guardia personal de un rey de Esparta). Una vez que Atenas estuvo en las manos seguras de cincuenta y un oligarcas comprometidos, los espartanos retiraron sus tropas del territorio ateniense.

Abandonados a sus propios recursos, una de las primeras cosas que hicieron los Treinta fue poner fin a las competencias políticas de los tribunales populares devolviéndoselas al antiguo consejo del Areópago, en el que ingresaban automáticamente todos los arcontes al finalizar su año de mandato. La retirada de estas competencias del Consejo del Areópago en la década del 460 había desempeñado un importante papel en la ampliación de los poderes de la democracia en Atenas. Los Treinta debilitaron tam-

bién los tribunales populares al procesar a los sicofantes más famosos y condenarlos a muerte; aunque los sicofantes constituían una amenaza reconocida (si bien solo para los ricos), la eliminación de sus actividades fue un paso más para someter todo el sistema judicial a un control central. Los Treinta prosiguieron asimismo la tarea de introducir orden en las leyes iniciada por los Cinco Mil en el año 410, aunque los cambios deseados por ellos eran los que convenían a una constitución oligárquica. Estas medidas se presentaron como las primeras fases de un rearme moral de Atenas.

Una de las pocas leyes aprobadas por ellos iba dirigida contra la supuesta amenaza de las enseñanzas retóricas: no se permitiría a nadie enseñar el «arte de las palabras».[1] Un deseo similar de control se puede advertir también en la reconstrucción de la Pnix, el lugar de reunión de la Asamblea, ordenada por los Treinta. Durante la democracia, el estrado de los oradores daba simbólicamente al mar, fuente del poder político de los miembros más pobres de la sociedad ateniense que formaban la tripulación de la flota; entre las medidas de renovación de la Pnix, los Treinta giraron el estrado para que mirara al interior. Su reconstrucción de la Pnix impidió que las reuniones multitudinarias se desparramaran por las laderas de la colina: aunque el número normal de asistentes a la Asamblea no pasaba de unos pocos miles, había al menos sitio para más, pero los Treinta limitaron el espacio disponible (hasta seis mil personas apretujadas) e hicieron que se pudiera controlar la entrada al lugar de reunión. También supervisaron las votaciones en el Consejo, que hasta entonces habían sido secretas: los miembros del Consejo debían dejar su voto sobre una mesa a la que se sentaban los miembros de los Treinta, en vez de depositarlo secretamente en una urna. Pero en ese momento, el Consejo estaba compuesto en su mayoría por títeres suyos, por lo que esta medida no supuso una gran diferencia.

Para ser un grupo radical, las reformas introducidas por los Treinta durante las primeras semanas de su régimen fueron modestas. La razón de esta relativa falta de actividad fue, seguramente, que estaban tramando algo mucho más extremo: querían devolver a Atenas el tipo de constitución con la que no fuera necesario poner tantas cosas por escrito, pues quienes tenían el poder eran los hombres buenos y verdaderos que sabían instintivamente cómo eran las cosas y podían tratarlas entre ellos. La que

necesitaba una ley escrita era la democracia, con todas sus complejidades y ambigüedades morales. En realidad, parece muy posible que los Treinta intentaran imponer en Atenas una constitución de estilo espartano. Esparta tenía también cinco éforos, una comisión de gobierno de treinta miembros (llamada *gerousía*, o Consejo de Ancianos), y una Asamblea general, formada por un número limitado de ciudadanos privilegiados, con poderes limitados. Las coincidencias son demasiado grandes como para ignorarlas. Los Treinta eran hombres con una visión clara y con la determinación inflexible de hacer lo necesario para que esa visión se convirtiese en una realidad.

Aquel plan social general iba a toparse sin remedio con una oposición. Como medida precautoria, los Treinta pidieron a los espartanos que les enviaran una guarnición, y se ofrecieron a pagarla ellos mismos. Setecientos hoplitas del Peloponeso llegaron a Atenas para sofocar cualquier alteración del orden o procurar que no surgiera ninguna y fueron alojados en la colina de Muniquia, en el Pireo, que era, y no por casualidad, el lugar donde se había reunido la Asamblea mientras duraban los trabajos en la Pnix. Pero ahora los Treinta tenían un problema añadido: no solo debían pagar reparaciones a quienes habían regresado del exilio y reclamaban la devolución de sus propiedades confiscadas, sino que tenían que abonar también la soldada de la guarnición peloponesia. Para conseguir liquidez debían apretarse el cinturón.

Así pues, recaudaron efectivo matando o desterrando a personas con propiedades, centrándose especialmente en metecos adinerados y en cualquiera a quien considerasen un posible enemigo de su programa político. Aquel reinado de terror les valió el título con el que fueron conocidos: los Treinta Tiranos. Han pasado a la historia de Europa como los primeros en hacer que sus conciudadanos vivieran temiendo las redadas del amanecer. La violencia fue inevitablemente en aumento a medida que muchas personas, incluso entre sus partidarios, se retiraban disgustadas o porque no querían tolerar una limitación de sus derechos y privilegios al estilo de Esparta y convertirse también ellos mismos en blanco de la persecución. Ánito, posterior acusador de Sócrates, fue uno de los afortunados: había sido aliado de Terámenes, pero los Treinta lo desterraron y le robaron su empresa de curtidos con todos sus valiosos esclavos.

Se nos cuenta que, en total, se dio muerte injustamente a mil quinientas personas[2] en solo unas pocas semanas. Otros escogieron el exilio voluntario para no morir. Una vez que ya no hubo muchas posibilidades de oposición, los Treinta publicaron la lista definitiva de los tres mil atenienses ricos que contarían como ciudadanos de pleno derecho y miembros de la Asamblea (el equivalente a los «iguales» espartanos, los espartiatas de pura cepa, que sumaban por entonces un número idéntico). Solo ellos estaban sujetos a las leyes, mientras que todos los demás podían ser condenados a muerte al antojo de los Treinta; solo ellos podían portar armas, mientras que el resto fueron desarmados por la guarnición espartana; solo ellos podían vivir y tener propiedades en Atenas, mientras que los demás fueron reasentados sobre todo en el Pireo, probablemente en casas alquiladas anteriormente por metecos que habían huido o habían sido ejecutados.

Muchos de los que tenían medios para hacerlo prefirieron el exilio al reasentamiento; unos pocos decidieron formar la columna vertebral del movimiento de resistencia. Quienes se quedaron en el Pireo fueron los comerciantes de Atenas, mientras que los Tres Mil vivirían de los ingresos de sus granjas, trabajadas por esclavos. Entretanto, los Treinta fortificaron y ocuparon Eleusis, a unos treinta y cinco kilómetros al noroeste de la ciudad, quizá para impedir que se convirtiera en un centro de resistencia, pero también como futuro refugio: contaba con un buen puerto, y el control del culto de Deméter y Kóre tenía un valor que iba más allá de lo simbólico, pues los templos estaban llenos de tesoros y los almacenes repletos de trigo, que era incumbencia de Deméter.

La toma de Eleusis supuso la detención y el posterior asesinato de muchos de sus habitantes; los Treinta expulsaron también a posibles disidentes de la isla de Salamina, propiedad ateniense. Fue la hora más negra de Atenas.

CRITIAS

Los motivos que llevaron a los Treinta a hacer todo aquello, ¿fueron solo las ansias de dinero y poder, según comenzaron a afirmar enseguida las fuentes hostiles[3] a ellos (que son las únicas conservadas)? Aunque sabemos bastante poco sobre Critias, es más de lo que conocemos acerca de los de-

más y contribuye a ampliar sustancialmente nuestra imagen de los Treinta. Critias, nacido hacia el 460 a. C., era miembro de una antigua familia ateniense y un hombre de gran cultura, cuyos escritos fueron admirados y editados nada menos que por un crítico como Herodes Ático, el controvertido profesor y benefactor de la Atenas del siglo II d. C.; sin embargo, en la tradición platónica fue conocido, de forma más desdeñosa, como «un aficionado entre los filósofos, y un filósofo entre los aficionados».[4] Su estrecha asociación con Sócrates está demostrada no solo por su presencia en dos diálogos de Platón (aunque no en el *Critias*, que lleva el nombre de su abuelo),[5] sino también por los esfuerzos realizados por Jenofonte[6] para negar que la política tuviera algo que ver en su amistad.

Critias aparece mencionado por primera vez cuando Dioclides lo citó como implicado en la profanación de los hermes en el año 415. Después de que Dioclides admitiera que había mentido, se le dejó en libertad. Al parecer no intervino en la oligarquía del 411, pero fue desterrado más tarde por la democracia a instancias de Cleofonte por algún motivo, muy probablemente por sus opiniones favorables a Esparta, de las que no hacía ningún secreto. En esta fase de su carrera era conocido sobre todo como erudito y autor de conocimientos enciclopédicos que escribió conferencias, reflexiones en verso sobre asuntos políticos, poesía incidental en distintos metros, tragedia y un banquete literario, prototipo de las versiones de Platón y Jenofonte.

Ninguna de esas obras se ha conservado, fuera de algunos fragmentos carentes de significado. Entre ellos hay dos sobre Esparta, uno en prosa y otro en verso, que muestran una admiración por todo lo espartano. Con estos encomios fue, sin duda, el perpetuador, y quizá el origen, del «espejismo espartano», la reputación de aquel Estado por su increíble dureza, estructura y disciplina. De hecho, dedicó una parte, al menos, de su tiempo en el exilio a trabajar a favor de los espartanos en Tesalia, donde intentó sustituir una situación relativamente anárquica, dirigida con escaso rigor por varias aristocracias y principados hereditarios, por una oligarquía liberal, una sociedad de plenos derechos para los hoplitas. Esto habría ofrecido a los espartanos una corporación única de personas con la que poder negociar. Esparta deseaba tener allí, entre los macedonios y la Grecia meridional, un Estado que amortiguara las posibles tensiones.

Critias estuvo presente en la conferencia de Samos, regresó a Atenas al final de la guerra junto con los demás exiliados oligárquicos y partidarios de Esparta, fue uno de los éforos y, seguidamente, se le cooptó para formar parte del grupo de los Treinta. ¿Cuál fue el motivo de que sus compañeros oligarcas lo tuvieran en tan alta consideración? Paradójicamente, quien nos da una clave es una fuente hostil, el demócrata Lisias, cuando reconoce que la intención original de Critias y los Treinta fue «purgar la ciudad de hombres injustos y convertir al resto de los ciudadanos a la bondad y la justicia».[7] Este objetivo moral es confirmado por el autor de la Séptima Carta Platónica, quienquiera que fuese (y pudo haber sido el propio Platón), cuando dice[8] que en un primer momento se sintió tentado a apoyar a los Treinta, pues creía que convertirían la ciudad en un lugar de justicia y moralidad. El autor dice además que fueron sus parientes quienes le pusieron ese cebo: su tío Cármides fue uno de los Diez del Pireo, y Critias, primo de Cármides, era también tío suyo.

Este objetivo moral encaja perfectamente con la admiración a Esparta profesada por Critias y con los cambios constitucionales de estilo espartano introducidos por los Treinta. Los admiradores de Esparta encontraban en la constitución espartana una saludable insistencia en un modo de vida sencillo basado en practicar la actividad física, evitar el comercio y respetar a los mayores; en un sentido más fundamental, les gustaba pensar que todos los ciudadanos de Esparta trabajaban en concordia por el bien común y obedecían las leyes. Estaban convencidos de que la constitución espartana desarrollaba la excelencia moral en sus ciudadanos —y eso es, sin duda, lo que Critias define como «el mejor Estado posible».[9]

Todo ello da verosimilitud a la idea de que Critias fue el cerebro de los Treinta, y que su objetivo era la regeneración moral de Atenas. Los Treinta no fueron unos tiranos ciegamente salvajes, sino que estuvieron motivados por una preocupación genuina de hacer el bien de acuerdo con sus criterios; pero los tiranos comienzan siempre pensando que saben mejor que los demás qué es bueno para todos. El objetivo de Critias fue resumido perfectamente más de dos mil años después por otro dictador, el general Francisco Franco, quien dijo: «Hay que renovar la patria, arrancar de raíz todo lo malo y extirpar las malas semillas. No es tiempo de sentir escrúpulos».[10] Atenas había sido corrompida por años de democracia, con su igua-

litarismo artificial, su falta de estructura y su decidido desafío al derecho a gobernar otorgado por dios a los aristócratas. Para colmo, la democracia había llevado la ciudad a una guerra agobiante que, luego, había perdido. Había llegado el momento de enderezar las cosas.

LA GUERRA CIVIL

El movimiento de resistencia comenzó en serio en el 403, cuando Trasíbulo, desterrado anteriormente por los Treinta, reapareció viniendo del extranjero con un pequeño grupo de gente y ocupó una empinada colina fácil de defender cerca del pueblo de File, en la abrupta frontera entre Beocia y el Ática. Los rebeldes tenían el apoyo de algunos demócratas del Pireo, como Lisias, quien les envió armas y armaduras elaboradas en su propia fábrica (el único taller de Atenas lo bastante grande como para merecer tal nombre), y se convirtió en blanco de un comando asesino del que escapó por los pelos. Los Treinta intentaron convencer a Trasíbulo de que podía cooperar con ellos, pero eso habría significado firmar su sentencia de muerte, y se quedó donde estaba, con un grupo de seguidores pequeño pero creciente, muchos de los cuales habían sido desterrados o habían huido de los oligarcas.

El primer conato de los oligarcas para desalojar a Trasíbulo y sus hombres cercando la colina hasta que los demócratas se quedaran sin provisiones se frustró debido a una nevada. La ciudad se hundió en una crisis, y Terámenes, sospechando que los días de los Treinta estaban contados, comenzó a distanciarse de sus camaradas oligarcas —tal como lo había hecho en el 411, y también, probablemente, con la intención de salvar la piel—. (Gracias a esa oposición de última hora a los Treinta, la información histórica que habla de él ha quedado contaminada por un rico filón de datos que lo presentan como un héroe, pero es totalmente probable que nunca hubiera dejado de ser un oligarca a ultranza que aparentaba otra cosa solo cuando le resultaba conveniente. En cualquier caso, parece ser que sus contemporáneos lo consideraron un chaquetero:[11] le llamaban *kóthornos*, «el coturno», por el nombre del botín de los actores, que encajaba en ambos pies). La brecha había comenzado a abrirse cuando los Treinta deci-

dieron limitar la ciudadanía ateniense a los Tres Mil elegidos por ellos y a nadie más —«como si esa cifra abarcara necesariamente a todas las buenas personas»,[12] decía Terámenes sarcástico y con una lógica impecable.

Los Treinta desarmaron a todos cuantos permanecían en la ciudad, a excepción de los Tres Mil, lo que les dejó manos libres para acelerar su programa de recaudación de fondos por medio del asesinato. Al sentirse cada vez más arrinconados y necesitar a toda costa una *pístis*, un compromiso de lealtad, para cimentar sus filas, impusieron como condición para formar parte de ellas que cada uno de sus miembros perpetrara al menos uno de esos asesinatos. Terámenes se negó, y los Treinta decidieron eliminarlo. Critias lo denigró en público en el Consejo y, acompañado de unos caballeros en estado de alerta por si ofrecía resistencia, lo retiró de la lista de los Tres Mil. Como los Treinta tenían poder de vida o muerte sobre quienes no estuvieran incluidos en la lista, Critias condenó a renglón seguido a Terámenes a la pena capital. Terámenes se refugió junto a un altar, del que lo retiraron por la fuerza para ejecutarlo. El relato de Diodoro de Sicilia[13] sobre la muerte de Terámenes contiene la agradable insinuación de que Sócrates intentó salvarle la vida en el último minuto, pero se trata de un pasaje carente de valor —una mala transcripción de una historia dudosa de antemano según la cual el autor del intento había sido el orador Isócrates de Erquia.

Entretanto, los hombres de Trasíbulo pasaban de setenta a mil, un contingente formado por una mezcla de atenienses, metecos y mercenarios; su moral había ido también en aumento tras haber rechazado con éxito un segundo asalto contra File en el curso del cual se dio muerte a unos 120 hombres de la nueva guarnición peloponesia. Ánito se había unido a Trasíbulo, de forma que cambió su condición de oligarca moderado por la de héroe del levantamiento democrático.

Trasíbulo se sintió lo bastante seguro como para trasladar su base de operaciones al Pireo, donde la colina de Muniquia le ofrecía la misma protección que File. La purga de Atenas había convertido el Pireo en el centro de la oposición a los oligarcas; Trasíbulo se había puesto a disposición de una gran reserva de nuevos alistados. Los Treinta, junto con los caballeros y los restos de la guarnición del Peloponeso, marcharon de inmediato contra el Pireo, pero fueron derrotados en una batalla horripilante por los

demócratas, que los superaban en número y aprovecharon con habilidad su posición de ventaja sobre la colina, además de utilizar a sus partidarios más pobres como infantería ligera para lanzar escaramuzas. Critias y otros miembros de los Treinta fueron muertos, al igual que Cármides, uno de los diez responsables del Pireo. Otros huyeron a Eleusis. Según se dijo, la tumba de Critias mostraba una representación de la Oligarquía prendiendo fuego a la Democracia, con la inscripción: «Éste es un memorial erigido en honor de unos hombres buenos que por breve tiempo refrenaron la arrogancia del maldito populacho ateniense».[14]

El Pireo era ahora un baluarte democrático y un municipio distinto, en realidad, de Atenas propiamente dicha. En Atenas, los Treinta fueron sustituidos por una junta de diez arcontes, uno de cada tribu. El arconte rey fue Patrocles, hermanastro, quizá, de Sócrates. Los demócratas del Pireo prometieron igualdad de derechos en el futuro a cualquiera que se uniese a ellos, y muchos metecos aprovecharon la oportunidad y se arriesgaron con el fin de mejorar su suerte. La audacia y la seguridad crecientes de los demócratas, que comenzaron a tratar el territorio de los alrededores de Atenas como si fuera suyo, agravaron los temores de quienes permanecían en la ciudad y provocaron una de las atrocidades más repugnantes de la guerra civil. Una banda de caballeros que patrullaban el territorio rural para impedir incursiones de los demócratas se topó con unos campesinos que se hallaban, sin más, recogiendo suministros de sus granjas y los masacraron. En revancha, los demócratas ejecutaron a uno de sus prisioneros.

Los diez arcontes demostraron ser meras marionetas espartanas al pedir ayuda a Esparta alegando que, en realidad, los demócratas se habían sublevado contra esta ciudad. Los espartanos concedieron a los Diez, que se hallaban en bancarrota tanto económica como moral, un préstamo para contratar mercenarios, quienes, al mando de Lisandro y su hermano, deberían bloquear el Pireo por tierra y mar. Esta desganada respuesta fue la señal de un cambio radical en Esparta. Hacía tiempo que las autoridades espartanas se sentían preocupadas por las ambiciones de Lisandro, quien en la última década de la guerra había demostrado ser un comandante implacable y brillante, pero también había dejado traslucir que no hacía ascos a ser venerado como un héroe por las poblaciones que conquistaba y a establecer gobiernos leales a su persona. Cuando empezó a tener cierto

éxito contra los demócratas rebeldes de Atenas, sus enemigos de Esparta pusieron manos a la obra: se sabía que Lisandro mantenía lazos estrechos con los oligarcas atenienses y dedujeron que planeaba hacer de Atenas su dominio personal.

Uno de los dos reyes espartanos, Pausanias, dirigió un ejército contra el Pireo y sustituyó a Lisandro en el mando. Pero, al enfrentarse a una enconada resistencia por parte de los demócratas (a pesar de que en un determinado momento estuvo a punto de derrotarlos delante mismo de las murallas noroccidentales de la ciudad) y al rechazo creciente de algunos aliados importantes de Esparta por haberse inmiscuido en los asuntos de Atenas, Pausanias optó por la reconciliación. Convenció a Trasíbulo y a los demócratas de que los arcontes querían poner fin a las hostilidades, y, tras algunas tergiversaciones, los arcontes estuvieron de acuerdo.

La paz se negoció bajo los auspicios de los espartanos allí presentes. Ambos bandos accedieron a deponer las armas a corto plazo y los espartanos se retiraron, de modo que dejaron que los atenienses resolvieran sus propios asuntos. Las principales disposiciones del acuerdo trabajosamente negociado fueron que se devolvieran todos los bienes confiscados y que quien lo deseara pudiese marcharse para unirse a los oligarcas que ya habían huido a Eleusis, que iba a convertirse en un enclave casi independiente. Tenían diez días para registrarse y otros veinte para salir de la ciudad; a partir de ese momento se les prohibiría oficialmente ocupar cualquier cargo en Atenas.

En cuanto a las reparaciones, los supervivientes de los cincuenta y un gobernantes oligarcas de Atenas y el Pireo, si se quedaban en la ciudad, afrontarían una investigación por su conducta mientras habían ejercido el cargo, además de las penas normales en caso de haber delinquido, pero solo se castigarían los delitos más atroces, como el asesinato; no se constituyó un tribunal para delitos de guerra. Como concesión a los oligarcas, su comportamiento sería investigado únicamente por jurados compuestos por los miembros más adinerados de la sociedad, para impedir actos de venganza por parte de las clases inferiores. Una exhibición de piedad serviría para dar a la democracia un mejor aspecto. La idea ateniense de la ciudadanía democrática guardaba una relación estrecha con la de igualdad: nadie pudo presentarse durante un tiempo como autoridad moral, pues eso era, exactamente, lo que habían intentado hacer los Treinta con

su programa para purgar la ciudad de aquellos a quienes *ellos* consideraban elementos inmorales. Por lo tanto, la democracia restablecida sería indulgente.

A finales de septiembre, los demócratas regresaron del Pireo a Atenas en procesión para ofrecer un sacrificio a Atenea en la Acrópolis. Fue un acto espléndido con ecos deliberados de las Panateneas, la fiesta más democrática del calendario ritual. Una junta provisional supervisó la transición a la democracia plena y garantizó la continuación de la revisión de las leyes. Hubo fricciones, pero los espartanos optaron por no inmiscuirse nunca —ni siquiera cuando, en el 401, solo dos años antes del juicio contra Sócrates, los demócratas, que habían recuperado el poder, decidieron acabar con los últimos oligarcas que quedaban y unir de nuevo Eleusis a Atenas. Con el pretexto de que al menos algunos oligarcas habían comenzado a contratar mercenarios pensando en volver a apoderarse de Atenas, los demócratas atacaron Eleusis y pusieron un fin sangriento a su condición de enclave oligárquico.

¿AMNISTÍA?

La paz funcionó, a pesar de los pesares. Aparte del sometimiento de Eleusis en el año 401, no hubo derramamiento de sangre por represalias y la democracia ateniense pervivió y floreció ochenta años más. Los atenienses tendieron, como es natural, en la medida de lo posible a ocultar la guerra civil bajo la alfombra: al fin y al cabo, muchos de ellos habían participado en el gobierno de los Treinta o habían estado en connivencia con él y necesitaban olvidar su culpa colectiva. Hasta que los ciudadanos corrientes de Alemania comenzaron reconocer el papel de cómplices desempeñado por ellos o por sus padres en el Holocausto transcurrieron, como es comprensible, docenas de años.

A pesar de este conato de amnesia colectiva, los primeros años de la restauración de la democracia fueron tensos. Trasíbulo fue recordado[15] no solo como el heroico dirigente del movimiento de resistencia, sino también como la persona que siguió intentando convencer a los atenienses de que debían perseverar en la actitud conciliadora del momento. Sus repe-

tidos esfuerzos no habrían sido necesarios de no haber habido fricciones; y no siempre tuvo éxito: uno de los primeros actos de la restablecida democracia fue reducir las prestaciones que los caballeros recibían del Estado por el costoso mantenimiento de sus caballos, y, al cabo de un par de años, se envió a trescientos caballeros a luchar junto con los espartanos contra Tisafernes en Asia Menor, alegando (según la tendenciosa expresión de Jenofonte) que «si esos jinetes atenienses marchaban al extranjero y morían allí, solo se derivarían ventajas para la democracia».[16] Habían servido demasiado bien a los Treinta. Se impusieron restricciones a los clubes, y, durante las décadas siguientes, quienes habían apoyado a los Treinta de alguna manera no pudieron ser elegidos para cargos políticos importantes.

El barniz de reconciliación no contribuyó gran cosa a que la gente dejara de comentar ante los tribunales las acciones realizadas por ellos o por sus adversarios durante el reinado de los Treinta con el fin de adornar su propio comportamiento y difamar el de sus oponentes. Las cosas siguieron así durante muchos años: nada arroja una sombra más alargada sobre la memoria colectiva de un pueblo que una guerra civil. La reunión de un tribunal para evaluar la idoneidad de alguien para un cargo era una buena ocasión de sacar a relucir el pasado, pues se juzgaba expresamente el carácter de la persona. Otros juicios brindaban también[17] al jurado de manera casi explícita la oportunidad de vengarse de los Treinta en la persona del acusado. El discurso de Lisias *Contra Eratóstenes* es un ataque contra uno de los Treinta, no por un delito reciente sino, precisamente, por haber sido uno de ellos y haber ordenado, en cuanto tal, el asesinato de su hermano; su *Defensa de Mantiteo* muestra que éste había sido acusado de haber servido a los Treinta como caballero; y su *Defensa contra la acusación de subvertir la democracia* hace lo mismo en favor de un acusado anónimo. Según Andrew Wolpert, «la paz no fue nunca definitiva; más bien se reinventaba y renegociaba siempre que estallaba un conflicto entre miembros de antiguas facciones o cada vez que un ciudadano recordaba el periodo de agitación».[18]

No obstante, los estudiosos han hablado siempre de una amnistía general impuesta tras la guerra civil por la democracia restablecida como medio para curar rápidamente las heridas y con el fin de impedir que el siste-

ma quedara obstruido por una avalancha de pleitos reivindicativos. Se suponía que la amnistía se aplicaba a todo el mundo menos a los sesenta y un oligarcas iniciales (los Treinta, los diez del Pireo, los Once y los diez arcontes que asumieron el poder tras la caída de los Treinta), e incluso a ellos si se sometían a una evaluación de sus actos mientras habían ocupado el poder y salían bien parados. Se suponía que la amnistía impediría que una persona pudiera demandar a otra cualquiera por delitos cometidos antes del acuerdo.

Aunque algunos detalles no están claros, el acuerdo de reconciliación del 403 entre los hombres del Pireo y los de la ciudad fue, ante todo, un trato sobre bienes: todo individuo (o sus herederos, si había sido asesinado por los Treinta) recuperaría sus propiedades originales, u otras comparables si aquéllas habían sido transferidas a un tercero, a excepción de los Treinta y sus esbirros, que eran libres de marchar a Eleusis si así lo querían. En segundo lugar, si alguno de los Treinta o sus esbirros optaban por quedarse en Atenas y someterse a juicio, el veredicto de dicho juicio se consideraría definitivo. No habría revisiones de sentencias en ninguno de los dos asuntos. Esta disposición de no aceptar revisiones es lo que se ha interpretado como una amnistía general, un perdón por todos los delitos anteriores, pero es evidente que no llegó a ser esa clase de amnistía, pues solo se refiere a las dos estipulaciones del acuerdo. El término utilizado es común en el antiguo derecho contractual ateniense y se refiere siempre a las condiciones específicas de un acuerdo concreto. Así, el hecho de que no hubiera revisiones sobre tratos referentes a las propiedades o sobre los veredictos dictados contra los oligarcas que se quedasen en Atenas no equivale a una amnistía general de todos los delitos cometidos antes del 403. Esto será importante para entender el juicio contra Sócrates. Hasta los estudiosos que creen que el juicio tuvo connotaciones políticas tienden a pensar que debió de haberse planteado en el plano de las insinuaciones, pues estaba prohibido hacer referencia a los colegas de Sócrates antes del 403 y a su política antidemocrática. Sin embargo, la imagen del juicio presenta un aspecto muy diferente sin el trasfondo de la amnistía.

UNA ÉPOCA CONSERVADORA

Esa cláusula de «no revisión» fue una de las diversas medidas de carácter reconciliador. Entre las más importantes se cuenta la mejora del sistema legislativo. El examen minucioso de las leyes había comenzado en el 410 y continuado, a pesar de los cambios de régimen, durante los cuales la junta responsable del trabajo, lo mismo que la administración pública de los Estados modernos, recibía instrucciones distintas de los diferentes regímenes. A la junta se le había asignado en origen la tarea de volver a grabar las «leyes de Solón», la más antigua de las cuales databa de comienzos del siglo VI; pero como estaban dispersas, el trabajo duró más de los cuatro meses previstos en un primer momento. En cualquier caso, resultó que lo que se requería no eran solo unas inscripciones renovadas y legibles expuestas de manera centralizada en la propia Atenas; los miembros de la junta alegaron con éxito que debían hacer también algo para eliminar las incoherencias y los puntos confusos. Así, el trabajo se convirtió en un ejercicio considerable y de importancia fundamental que exigió varios años. En el 404, cuando fue interrumpido por la guerra civil, no había concluido aún del todo.

En el año 403 se nombró una nueva Junta Legislativa de quinientas personas para completar el proceso de racionalización de las leyes; el código revisado fue puesto por escrito en papiro y archivado en el Metroon, mientras que las leyes más importantes se grabaron en piedra para que estuvieran a la vista del público. A partir de entonces no sería válida ninguna ley aprobada antes del 403, a menos que formara parte de las nuevas inscripciones y transcripciones: aquel año fue el inicio de una nueva era para Atenas, de la misma manera que el 1792 fue calificado de «Año Uno» en la Francia revolucionaria. Además, ninguna ley no grabada podría citarse en los tribunales de forma válida, y tampoco aplicarse, y ningún decreto podría invalidar una ley; se entendía que las leyes regían para todos los atenienses, mientras que los decretos solo se aplicaban a un sector de la población o, incluso, a un único individuo. Además, había que efectuar con regularidad nuevas revisiones de las leyes, según pareciera deseable, pero el paso de una proposición al rango de ley suponía tener que superar varios obstáculos, según explica Peter Rhodes: «Se pusieron deliberada-

mente dificultades a la promulgación de una ley, que solo podía realizarse en una determinada época del año; quien la propusiera debía examinar el código existente y, en caso de necesidad, proponer la revocación de cualquier ley con la que la nueva entrara en conflicto; la propuesta debía exhibirse en público y leerse en voz alta en tres reuniones de la Asamblea; y los *nomothétai* [los miembros de la junta legislativa] que se pronunciaban definitivamente sobre ella no eran unos ciudadanos cualesquiera sino hombres que habían prestado juramento y habían sido registrados como jurados (entre otras cosas, varones de treinta o más años)».[19]

Pero el trabajo en curso asignado a la junta legislativa fue aún más importante. A partir de ese momento, ninguna ley podría ser aprobada únicamente por la Asamblea del pueblo. La Asamblea daba su aprobación a la propuesta de una nueva ley, pero la Junta Legislativa tenía la última palabra, una vez consideradas las consecuencias de la propuesta y, en particular, si entraba en conflicto con alguna otra ley existente. La Asamblea solo aprobaba por votación de manera definitiva los decretos. Esto apaciguó a los oligarcas, pues el pueblo no podría ya insistir, guiado por algún demagogo, en considerar justo lo que había decidido un determinado día (como en el juicio de los seis de las Arginusas); y los demócratas se sintieron satisfechos por haber vuelto al poder y porque se había puesto fin al conflicto civil, de modo que podían seguir adelante con la recuperación del rango de Atenas y su situación económica y con la curación de las heridas. La nueva consigna fue, por lo tanto, la concordia,[20] y, en teoría, el único criterio por el que iban a juzgarse los asuntos importantes sería el de si servían o no para mejorar el bienestar colectivo.

El ordenamiento de las leyes fue importante no solo para la estabilidad sino también para decidir la cuestión primordial del momento: ¿a quién había que considerar ciudadano ateniense? Los Treinta habían limitado su número de manera drástica, y otros tenían propuestas diferentes, pero el nuevo gobierno reafirmó la ley de Pericles del 451: las cosas habían degenerado algo durante la guerra, pero, a partir del 403, la ciudadanía dependería nuevamente de si los dos padres de la persona en cuestión habían sido ciudadanos. Esta reafirmación del pasado respondía a una necesidad lo bastante poderosa como para que en un primer momento se denegara la ciudadanía a los extranjeros que habían ayudado a Trasíbulo durante la

guerra civil, a pesar, incluso, de que se la habían ofrecido. La organización y el archivo de las leyes fue importante para la restablecida democracia, en parte porque permitía a todo el mundo referirse a las leyes para confirmar qué significaba ser ateniense —es decir, cuáles eran las leyes a las que estaban sometidos, y cuáles sus obligaciones y privilegios.

El botín, para los vencedores. La democracia restaurada se ganó el derecho a zanjar el debate sobre qué facción tendría la oportunidad de afirmar que estaba restableciendo «la constitución de nuestros padres». El talante de la época era tan conservador como lo que implica esa consigna; había que desterrar cualquier capricho, tanto de los oligarcas como del pueblo reunido en Asamblea. Unas leyes publicadas y semitransparentes serían la nueva guía, apoyada por una burocracia mejor y un lenguaje más uniforme en los documentos oficiales. La prohibición de apelar a leyes no escritas recordó a los aristócratas que, en cierto sentido, su reivindicación instintiva del liderazgo había dejado de ser legal. Las leyes escritas parecían objetivas, impersonales, repetibles hasta lo infinito y no arbitrarias. El hecho mismo de poner una ley por escrito le otorgaba una permanencia y una estabilidad evidentes. Los atenienses de la época posterior a los Treinta deseaban liberarse de la influencia desestabilizadora de quienes actuaban por su cuenta; Critias y Alcibíades pertenecían al pasado y nadie los iba a resucitar.

CRISIS Y CONFLICTO

9
SÍNTOMAS DE CAMBIO

La crisis social se manifiesta de diferentes maneras en sociedades distintas, pero la Atenas desgarrada por la guerra, la Atenas del último tercio del siglo v a. C., se vio afectada por una sorprendente lista de factores de tensión. Las antiguas certezas se vinieron abajo debido a una guerra prolongada, a ideas subversivas, a desplazamientos de la población, a una relativa pobreza tras un periodo de relativa prosperidad, a la polarización entre ricos y pobres, a turbulencias seguidas de estallidos ocasionales de violencia e, incluso, de guerra civil (especialmente inquietante, pues, comparada con muchos otros Estados griegos, Atenas había permanecido libre de contiendas civiles), a la reorganización del código legal, a cambios en las costumbres y en la estructura económica. Si todo esto no da como resultado una crisis social, es difícil saber qué podría hacerlo.

La sociedad ateniense no se desintegraba, pero estaba muy lejos de llevar una existencia tranquila. Para entender la situación, podríamos compararla, quizá, provechosamente con la agitación experimentada por una gran parte del «primer mundo» en la década de 1960. La «revolución *hippie*» fue una auténtica crisis social, y varias ideas sociales importantes echaron raíces y pudieron haber provocado cambios permanentes en ámbitos como las prácticas empresariales, los servicios de salud, la religión, el trato al medio ambiente, las actitudes hacia las mujeres y la tolerancia de opciones de vida «alternativas», por mencionar solo las más importantes. Pero, tras los cambios, las sociedades norteamericana y europea siguieron siendo las mismas de antes en un grado reconocible. Los historiadores del futuro volverán la vista atrás y hallarán un cúmulo de continuidades y habrá quienes duden de la pertinencia de la palabra «crisis», como lo hacen algunos historiadores de la Atenas clásica;[1] pero quien haya vivido en esa época

no tendrá ninguna duda de que era un término preciso y aplicable a la situación. Aparte de cualquier otra consideración, docenas de jóvenes de todo el mundo murieron legalmente a manos de las autoridades por intentar hacer realidad aquellos cambios; por lo tanto, no debería sorprendernos que la crisis ateniense, uno de cuyos aspectos fue también el conflicto entre generaciones, pudiera resultar mortal —como lo fue para Sócrates, acusado de corromper a la juventud.

Las crisis sociales no se producen hasta que existe un nivel crítico de insatisfacción con la realidad existente. Aunque hubo presagios en una fecha tan temprana como la década del 430, cuando las divisiones se agudizaron en Atenas y dieron a los aristócratas un motivo en el que centrar su descontento, el año 415 fue el de la divisoria de aguas, cuando todas las tensiones latentes se mostraron al descubierto y contribuyeron a frustrar la expedición a Sicilia, que puso fin, más o menos, a las esperanzas atenienses de concluir la guerra con éxito. El efecto de las tensiones fue en aumento al constatar que la derrota estaba garantizada a menos que los dioses o Alcibíades hicieran un milagro. Aparte de cualquier otro factor crítico, imaginémonos a un ateniense que viviera, día tras día, año tras año, a sabiendas de que al cabo de poco tiempo se vería sometido a su enemigo más encarnizado.

Pero ésa era una de las pocas certezas del momento. Lo que caracteriza de manera particular la crisis ateniense es la incertidumbre, la posibilidad de descarrilar. El golpe oligárquico del 411 es, sobre todo, una prueba palmaria de la crisis, como también lo son las reacciones extremas que empañaron el paisaje de la guerra: las masacres de Escione y Melos, la legitimación —en el 410— de la pena de muerte para los «enemigos de la democracia», la caza de brujas del 415. Aunque la constitución estuviera auténticamente amenazada, el pánico no iba a ser nunca la mejor manera de hacer frente a la amenaza. Todos esos sucesos son señales claras de una sociedad en tensión.

La famosa «volubilidad» por la que los críticos censuraron la democracia era también un síntoma de pánico —consistente en reaccionar de forma excesiva en un primer momento, para tener que buscar luego medios con los que compensar esa actitud—. En el transcurso de un día o dos del 433 a. C., los atenienses votaron, primero, no inmiscuirse en los asuntos de Corcira, y, luego, hacerlo —decisión que contribuyó de manera importan-

te, según sabían, a provocar la Guerra del Peloponeso— En el año 430 depusieron e inhabilitaron a Pericles, para rehabilitarlo al año siguiente. En el 428 cambiaron de opinión en veinticuatro horas sobre la dureza con que iban a castigar a Mitilene. En el 415 se implicaron con entusiasmo en la expedición a Sicilia, pero tras su fracaso no se responsabilizaron de ella: fue «como si no hubieran sido ellos mismos quienes la habían votado; y también se irritaron con los intérpretes de los oráculos y los adivinos y con todos aquellos que a la sazón, con alguna profecía, les habían hecho concebir la esperanza de conquistar Sicilia».[2] En el 415 desterraron y maldijeron a Alcibíades, en el 408 lo llamaron de nuevo, y lo volvieron a desterrar unos meses más tarde; les parecía peligroso, pero este trato arbitrario delata debilidad y una crisis de confianza en sí mismos: no estaban seguros de poder refrenarlo. Insistían en que tenían derecho a juzgar a los generales de las Arginusas, pero pocos días después cambiaron de opinión y castigaron a algunos de los que habían insistido en celebrar aquel juicio masivo.

Otro rasgo llamativo de la política ateniense es la falta de moralidad. El debate con los mitilenios se formuló únicamente en función de criterios de conveniencia, y en el diálogo de Melos, los atenienses descartaron, sin más, cualquier consideración referente a la justicia. La generalización de esa actitud se tradujo en la atroz masacre de Escione. Estos dos rasgos de la política de Atenas en tiempo de guerra —falta de moralidad y volubilidad— están mutuamente relacionados: si todo lo que le interesa a alguien es su bien propio inmediato, será fácil persuadirlo, apelando de manera convincente a ese criterio, para que haga cosas de las que se abstendría en otras circunstancias. Ésta es una de las razones de que Sócrates insistiera en que la auténtica moralidad ha de basarse en el conocimiento, pues el conocimiento no está expuesto a vacilaciones; y ése es también el motivo de que adujera que, a pesar de las apariencias, la conducta *moral* es buena para el que actúa.

PRINCIPALES TENSIONES SOCIALES

El historiador Tucídides reconoció como elementos de tensión dos de los acontecimientos más dramáticos e importantes sufridos por Atenas. En unos pasajes memorables describe los efectos de la peste sobre los atenien-

ses en particular, y de la guerra sobre las sociedades en general. El primero forma parte de la vívida descripción de los efectos tanto médicos como morales de la peste que nos ofrece el historiador. La fiebre tifoidea afectó a Atenas en el verano del 430, en un momento de calor sofocante, cuando la ciudad estaba abarrotada por quienes habían buscado tras sus muros un refugio ante los peloponesios que invadían las zonas rurales. La epidemia duró intermitentemente la mayor parte de un cuatrienio (con un ligero rebrote en el 410) y provocó la muerte de trescientos hombres ricos, 4.400 de rango hoplita y un sinnúmero de otras personas —campesinos, mujeres, niños, esclavos y forasteros— que aparecen raramente en las estadísticas de los historiadores antiguos. La peste acabó con la vida de una cuarta parte de la población de Atenas, por lo menos. Difícilmente puede extrañar que sus efectos en la mentalidad de una generación de atenienses fueran tan poderosos:

> La gente se atrevía más fácilmente a acciones con las que antes se complacía ocultamente, puesto que veían el rápido giro de los cambios de fortuna de quienes eran ricos y morían súbitamente, y de quienes antes no poseían nada y de repente se hacían con los bienes de aquéllos. Así aspiraban al provecho pronto y placentero, pensando que sus vidas y sus riquezas eran igualmente efímeras. Y nadie estaba dispuesto a sufrir penalidades por un fin considerado noble, puesto que no tenía la seguridad de no perecer antes de alcanzarlo. Lo que resultaba agradable de inmediato y lo que de cualquier modo contribuía a ello, esto fue lo que pasó a ser noble y útil. Ningún temor de los dioses ni ley humana los detenía; de una parte juzgaban que daba lo mismo honrar o no honrar a los dioses, dado que veían que todo el mundo moría igualmente, y en cuanto a sus culpas, nadie esperaba vivir hasta el momento de celebrarse el juicio y recibir su merecido.[10]

Hay cierto grado de exageración en el relato —no todos los atenienses sucumbieron al desorden, y, en el plano oficial, las prácticas religiosas continuaron más o menos con igual intensidad—; pero solo cierto grado. Las cosas no se habrían descontrolado de tal manera en el orden moral si no se hubiesen hallado ya desestabilizadas. Por otra parte, no tiene por qué sorprendernos el nihilismo de las reacciones de la gente: en el año 1755, un gran terremoto afectó a Portugal y Marruecos, y las sacudidas, los incen-

dios y los maremotos acabaron con la vida de cien mil personas. El hecho de que la mayoría de las muertes se produjeran en Portugal, un país devotamente cristiano, y que el temblor de tierra coincidiese con una importante fiesta católica, provocó una duda generalizada en la existencia de una divinidad benevolente y dejó un legado perdurable en forma de un debilitamiento de la fe cristiana en Europa.

Apenas es necesario aducir que la guerra, y en especial una guerra tan prolongada, provoca tensiones en la sociedad. En el segundo pasaje, Tucídides reflexiona en torno a los efectos de los conflictos bélicos, y en especial de la guerra civil, sobre el comportamiento moral de la gente:

> En tiempos de paz y prosperidad tanto las ciudades como los particulares tienen una mejor disposición de ánimo porque no se ven abocados a situaciones de imperiosa necesidad; pero la guerra, que arrebata el bienestar de la vida cotidiana, es una maestra severa y modela las inclinaciones de la mayoría de acuerdo con las circunstancias imperantes. Así pues, la guerra civil se iba adueñando de las ciudades, y las que llegaban más tarde a aquel estadio, debido a la información sobre lo que había ocurrido en otros sitios, fueron mucho más lejos en la concepción de novedades tanto por el ingenio de las iniciativas como por lo inaudito de las represalias. Cambiaron incluso el significado normal de las palabras en relación con los hechos, para adecuarlas a su interpretación de éstos. La audacia irreflexiva pasó a ser considerada valor fundado en la lealtad al partido, la vacilación prudente se consideró cobardía disfrazada, la moderación, máscara para encubrir la falta de hombría, y la inteligencia capaz de entenderlo todo, incapacidad total para la acción; la precipitación alocada se asoció con la condición viril, y el tomar precauciones con vistas a la seguridad se tuvo por un bonito pretexto para eludir el peligro. El irascible era siempre digno de confianza, pero su oponente resultaba sospechoso. Si uno urdía una intriga y tenía éxito, era inteligente, y todavía era más hábil aquel que detectaba una.[4]

Tucídides da a entender seguidamente que en tiempos de contienda civil los lazos familiares se debilitan, se pronuncian los juramentos más solemnes por la sola razón de que no se tiene a mano otra arma que blandir contra los adversarios, y la manipulación ilegal de las asambleas está ampliamente extendida. Se trata de un cuadro de falta absoluta de moralidad

y de distorsión de los valores tradicionales —que nos recuerda de manera inquietante cómo también Alcibíades estaba dispuesto a redefinir las palabras,[5] de modo que el patriotismo fuera una cualidad que solo se debía a un Estado conformado ya según las opiniones políticas del interesado—. Tal como dijo Tucídides, la guerra es una maestra severa. En una de sus obras más apabullantemente vigorosas, *Las troyanas*, estrenada en el 415, Eurípides mostró cómo la guerra obliga a las personas a traicionar lo mejor de sí mismas y a adoptar dobles raseros.[6]

Aparte de la prolongada guerra y la peste, otro factor importante de tensión no observado por Tucídides fue el económico. En un primer momento, el volumen del comercio exterior creció enormemente y comenzó a imponer a Atenas algo reconocible como una economía de mercado, debido, simplemente, al tamaño de la población a finales de la década del 430 (que superaba los 335.000 habitantes según el cálculo más reciente)[7] frente a la cantidad de territorio disponible y al desplazamiento de una gran parte de la población rural a la ciudad durante la guerra. Como suele suceder en las sociedades no mercantiles, las relaciones comerciales formaban parte de la estructura de la sociedad; ahora se fueron desgajando de ella, y el precio o el valor de los productos empezaron a ser dictados por las fuerzas del mercado y no por factores sociales como la reciprocidad, el trueque ritualizado o la vecindad. La producción comenzó a no destinarse al uso (regido por el ideal doméstico de la autosuficiencia) y se dirigió a la obtención de beneficios. El comercio, y no la agricultura, comenzó a ser la base de la vida económica. Se trata de cambios importantes en una sociedad: la vida no volvería a ser la misma.

LA BRECHA GENERACIONAL

Alcibíades tenía algo de Peter Pan. Los relatos que hablan de él lo presentan como un eterno joven en constante desafío a las figuras paternas o a la autoridad en general y que raramente pensaba en el futuro. De hecho, muchos vieron a todos los de su edad como una generación inmadura en cierto sentido y designaron a los adinerados aristócratas, cuyo adalid reconocido era Alcibíades, con el calificativo de «los jóvenes». Las comillas

están puestas aquí porque se trataba de una cuestión tanto ideológica como fáctica; las edades reales de las personas implicadas importaban menos que el hecho de que se socavase la autoridad tradicional. Toda generación se distancia de la anterior, pero, en la década del 420, la riqueza, una mejor educación y otras tensiones sociales exageraron este proceso por primera vez. Las tragedias y las comedias del periodo representan a personajes como Alcibíades, comprometidos en situaciones que reflejan tanto la admiración ateniense por la energía de la juventud como el miedo a ella.

Los acarnienses de Aristófanes (estrenada en el 425) contiene un lamento que expresa las quejas porque unos mocosos listillos daban sopas con honda en los tribunales a la generación de más edad, los combatientes de Maratón; *Las nubes* (423, en su versión original) presenta a un joven que se sirve de lo aprendido de Sócrates para justificar la paliza que propina a su padre; en *Las avispas* (422) se muestra también el enfrentamiento de un hijo con su padre (la manera natural que tenía un dramaturgo de representar el conflicto intergeneracional) en un debate destinado explícitamente a mostrar lo ridícula que le parece al joven la generación mayor. En general, los viejos son presentados como los mantenedores de los valores sencillos del pasado, mientras que los jóvenes siguen todas las modas modernas en el vestido, el lenguaje y los debates. El conflicto entre generaciones fue una cuestión viva en Atenas en el último cuarto del siglo v, y en especial desde el 425, aproximadamente, hasta el 415. La cultura de la juventud, además de acelerar ciertos cambios, contribuyó también a la crisis social.

En el año 423, en su obra *Las suplicantes*, Eurípides escribía:

> Te dejaste arrastrar por unos muchachos que se complacen con la honra y atizan las guerras contra la justicia. Destruyen a los ciudadanos, uno con tal de mandar un ejército, otro por sentirse superior teniendo poder en sus manos, otro por sacar provecho sin pararse a mirar si el pueblo recibe daño al soportar la guerra.[8]

Ocho años depués, Nicias se hacía eco de esas mismas palabras cuando acusó al pueblo ateniense de haber sido arrastrado por «los jóvenes» (en especial por Alcibíades) a querer invadir Sicilia. La imagen común que se

tenía de los jóvenes es que eran belicistas. El ostracismo del 416 fue un momento crítico, y Plutarco formula esta astuta observación: «Fundamentalmente, la disputa era entre la generación más joven, que quería la guerra, y la más vieja, que deseaba la paz; uno de los bandos esgrimía el *óstrakon* contra Nicias, y el otro contra Alcibíades».[9] «Joven» era otra manera de decir «aventurero»; y, tras la expedición a Sicilia, «precipitado».

Se pensaba[10] que los jóvenes querían el poder político demasiado pronto, antes de ser lo bastante sabios como para manejarlo bien; frecuentaban a Sócrates y a otros maestros que les mostraban cómo manipular las reuniones de masas, les hacían ser escépticos en materia de religión y les enseñaban a no respetar a sus mayores. Cuando la gente es pobre y tiene que arañar sus medios de vida del terruño, como le ocurría al noventa por ciento de los atenienses del siglo v, los valores familiares son de importancia primordial. El hijo sucede incuestionablemente al padre, y la familia se mantiene unida a toda costa, mientras los jóvenes cuidan de los ancianos siguiendo un ritmo tan natural como las estaciones. En la Atenas arcaica, hasta los ricos carecían de un colchón que les protegiera de los azares de la fortuna, y esos valores se hallaban profundamente arraigados en todos los niveles de la sociedad. Pero la Atenas imperial vivía en una situación mucho mejor, y la riqueza erosiona la familia. Unos hijos que se consideren refinados y educados despreciarán, quizá, a sus padres y su manera de vivir. Aquélla fue una revolución juvenil como la presenciada en Nueva York en la década de 1920, o en San Francisco en la de 1960. Aristófanes retrató de manera divertida en *Las nubes*[11] el conflicto en el debate y las chanzas entre «Don Justo» y «Don Injusto»; el dinámico y refinado don Injusto derrota al viejo carcamal don Justo.

Los jóvenes tenían, incluso, su música y sus modas propias. Llevaban el pelo suelto (y no en un moño), como se hacía en Atenas en el pasado y se seguía haciendo en Esparta en el presente. El calzado espartano era el último grito, y la moda aristocrática de la pederastia se consideraba también una imitación tomada de Esparta. Alcibíades inventó un tipo de calzado, fue por delante de los demás al preferir tocar la lira y no la flauta y puso en boga decorar las paredes del hogar con escenas coloristas de la mitología. En cuanto a la música, varios poetas procuraron satisfacer los gustos de los jóvenes que buscaban variedad y arrebato, algo que les distinguiera de sus

mayores. Los conservadores desaprobaban la nueva música porque fomentaba el «libertinaje sexual, la emotividad bárbara y el exceso vulgar»,[12] pero a los jóvenes les encantaba por esos mismos motivos.

Alcibíades se situaba, como es natural, en la vanguardia de quienes la fomentaban. No solo fue amigo, y posiblemente amante, del poeta Agatón, uno de los principales responsables del nuevo estilo de música, sino que, además, al regresar envuelto en púrpura a Atenas en el año 408, entró en el Pireo a bordo de su barco y al son de las flautas tocadas por uno de los mejores intérpretes. En realidad, no se había producido una verdadera revolución, y la nueva música era un producto de cambios desarrollados a lo largo de casi un siglo, pero la gente la *percibía* como algo subversivo, igual que el *rock-and-roll* en la década de 1950, que, a pesar de ser un producto de formas musicales más antiguas, se veía en ciertos círculos como la música del comunismo o del demonio (o de ambos). Los críticos atenienses escribieron incluso contra ella cultísimos ataques en los que daban por supuestos los efectos éticos de la música (cuya teoría había sido formulada poco antes por Damón de Oa) y alegaban que aquella basura recién inventada corrompería el alma de la gente. De la misma manera, muchos de los miedos a la música popular de las décadas de 1950 y 1960 fueron al mismo tiempo morales y generacionales —el temor a que los hijos imitaran a los «degenerados» representantes del *rock-and-roll* y no a sus padres.

Así pues, la juventud ateniense tenía costumbres diferentes y un código ético distinto (que para la generación mayor carecía por completo de moralidad), y era partidaria de la guerra. Junto con la imitación de ciertos aspectos de la cultura espartana, los jóvenes eran a menudo sospechosos de tendencias oligárquicas, de «despreciar la igualdad con la gente corriente».[13] A pesar de que muchos de los mutiladores de los hermes tenían más de treinta años, seguía pareciendo concebible[14] entender la mutilación como una travesura juvenil. Tanto ella como la profanación de los Misterios se asociaron a los clubes, escenarios muy conocidos de reunión de aristócratas jóvenes con inclinaciones oligárquicas.

Pero la admiración o, al menos, la tolerancia hacia los excesos juveniles concluyó con la aleccionadora catástrofe siciliana; los impíos escándalos del 415 y el fracaso de la expedición desacreditaron la política y el estilo de vida de los jóvenes. Su apogeo duró solo una década, pero, a partir de en-

tonces, los padres se afanaron en recuperar la primacía social de manos de sus hijos, y la educación del control de los llamados «sofistas». A los jóvenes se les había permitido imponerse durante una década, más o menos, porque los mayores se habían sentido estupefactos ante la nueva retórica, desilusionados por la estrategia defensiva de Pericles en la guerra, y abrumados por los cambios que amenazaban el antiguo código moral. Pero ahora se elevaban por todas partes voces que reclamaban un restablecimiento de «la constitución de nuestros padres».

EL CONGLOMERADO HEREDITARIO, VÍCTIMA DE LAS TENSIONES

En las páginas iniciales de *La república*, la obra magistral y maravillosa de Platón, el filósofo puso un espejo frente a la sociedad ateniense, que se hallaba en el trance de una crisis moral. Es posible que el marco de esta fase de *La república* hiciera pensar a sus lectores en algún momento de la década del 420 a.C. Céfalo de Siracusa (padre del redactor de discursos, industrial y demócrata Lisias) explica la idea tradicional de la justicia, y cuando Sócrates comienza a profundizar, se marcha: para muchas personas era, sencillamente, impensable que se cuestionara el conglomerado hereditario, la perpetuación del código moral y religioso basada en la familia. Siempre habrá quienes piensen que, en el ámbito de la moralidad pública, es de simple sentido común decir, sin más: «Ha funcionado durante muchos años. ¿Por qué vamos a zarandear la barca?»

En el diálogo de Platón, el testigo pasa a uno de los hijos de Céfalo, y Sócrates le interroga con la intención de hallar un fundamento más sólido para el comportamiento moral; con su perfeccionismo de siempre, no acepta que un código moral pueda funcionar mientras abarque una mayoría de situaciones, o que, día tras día, nos centremos en resolver lo mejor que podamos la complejidad de los casos particulares y no partamos de principios abstractos o de ideales absolutos. Sócrates desea encontrar una posición moral sin fisuras. A continuación, el orador Trasímaco de Calcedonia, representante de la nueva educación (en el *Gorgias* de Platón y en los *Recuerdos de Sócrates*, Calicles y Alcibíades[15] adoptan, respectivamente, posturas similares), se entromete y se burla desdeñoso de cualquier con-

cepción de la justicia: bien entendida, la justicia no es más que el interés del partido gobernante. En una democracia, los débiles utilizan la justicia para refrenar a los fuertes, y así, cuando se enfrentan a la elección de actuar con justicia o para mejorar su situación personal, solo el necio y el débil elegirán lo primero.

El conglomerado hereditario sostenía, naturalmente, que la justicia y todas las virtudes eran cosas buenas —buenas para la comunidad y, por lo tanto, para el individuo, pues contribuía a aglutinar la comunidad y a mantener sanos y salvos a éste y a sus conciudadanos—. Si la comunidad prospera, los ciudadanos particulares también lo harán. Por lo tanto, es bueno dar a amigos, enemigos y dioses lo que les es debido; es bueno demostrar valor al combatir por la ciudad junto con nuestros conciudadanos; es bueno practicar la contención personal; es bueno ser piadoso con nuestros superiores humanos y divinos; es bueno encauzar nuestra inteligencia en beneficio de la sociedad y en beneficio propio. Pero estas generalizaciones pasan por alto la dificultad de justificar la idea de que las virtudes benefician, supuestamente, a quienes las poseen, cuando a menudo son causa de disgusto o, en casos extremos, de dolor y aflicción para quien las practica. La inmediatez del sufrimiento personal, o incluso de la posibilidad de padecerlo, tiende a imponerse a las consideraciones abstractas. En *La república*, uno de los interlocutores de Sócrates desarrolla un experimento mental en el que interviene la posesión de un anillo mágico que procura la invisibilidad, y concluye:

> No habría persona de convicciones tan firmes como para perseverar en la justicia y abstenerse en absoluto de tocar lo de los demás, cuando nada le impidiese dirigirse al mercado y tomar de allí sin miedo alguno cuanto quisiera, entrar en las casas ajenas y fornicar con quien se le antojara, matar o libertar a las personas a su arbitrio, obrar, en fin, como un dios rodeado de mortales.[16]

Según este análisis, todo ser humano es impulsado por el deseo de la gratificación propia a buscar el placer y evitar el dolor.

Todas las sociedades deben buscar un equilibrio entre valores cooperativos y competitivos. No pueden permitirse eliminar por completo la energía de la individualidad, pero tampoco dejar que ésta desestabilice la situa-

ción existente. Pero, según ilustra la vida de Alcibíades, el resentimiento de la élite contra la democracia en la Atenas del último cuarto del siglo v había llegado a un punto en que los aristócratas insistían en el derecho a desarrollar sus propios talentos y seguir sus propias predilecciones incluso a riesgo de ofender a sus conciudadanos o transgredir el código moral heredado. Pintores y escultores comenzaron a representar a sus personajes con mayor individualidad; los autores teatrales mostraron algunas de las dificultades que suponía un individualismo galopante; a mediados de la década del 420, tras setenta y cinco años de contención, las tumbas y las ofrendas depositadas en ellas volvieron repentinamente a ser fastuosas, indicio de un giro desde un interés por el grupo hacia la individualidad y la competitividad aristocrática. A los aristócratas les contrariaba que el Estado hubiera usurpado muchos de los senderos que tradicionalmente les llevaban a la gloria. Había pocos terrenos de juego —la política, los tribunales, las actividades atléticas— donde pudieran alcanzar prestigio, pero, incluso en ellos, su gloria había perdido brillo debido a que obtenían su recompensa por consenso democrático. Les parecía que ser un buen ciudadano y un hombre de verdad eran cosas incompatibles.

Curiosamente, la historia reciente de Atenas había impulsado el debate sobre si era preferible la cooperación o la competición. Atenas había dedicado cincuenta años (del 480 al 430 a. C., aproximadamente) a levantar un poderoso imperio económico. Esto había supuesto, como es natural, recurrir a la agresión tanto diplomática como militar en busca del interés propio, y la ciudad se había beneficiado enormemente. Atenas se enriqueció más de lo que el mundo griego antiguo podía haber imaginado en el pasado (y así fue como nos dejó su legado de gloria desvaída en los edificios en ruinas de la Acrópolis y otros lugares) y se opuso a todos los intentos de inculcarle moderación emprendidos desde dentro y desde fuera. Los ciudadanos individuales, del más pobre al más rico, se hallaban también en una situación mejor. Había dinero suficiente para que la democracia pagara a los pobres por la prestación de diversos tipos de servicio al Estado, comerciantes y banqueros prosperaban, y los ricos se enriquecieron aún más comprando tierras en el extranjero o financiando empresas comerciales en el propio país y en ultramar. Parecía, pues, que, en política exterior, los valores de la competitividad fueran beneficiosos para todo el mundo,

mientras que la cooperación solo valía para mantener el rango inferior alcanzado en el pasado.

La pregunta que servía de foco para indagar estos asuntos era, sencillamente: «¿Qué es la virtud?», que quería decir: «¿Qué se requiere para ser un ser humano excepcional?» La pregunta resultaba especialmente incisiva para los aristócratas atenienses. En el pasado se había supuesto, en especial entre su círculo, que la respuesta era sencilla: ellos eran los mejores, según lo demostraba el hecho de que los dioses les habían otorgado riqueza y otras bendiciones. La virtud era un don aristocrático innato y hereditario que implicaba ciertas consecuencias necesarias, como la capacidad para dominar a otras personas, para gobernar. Pero ¿en qué se habían convertido las antiguas virtudes aristocráticas cuando proliferaba el igualitarismo, la competencia resultaba sospechosa en la misma medida en que era admirada, y el pueblo no tenía solo el poder de hacer o deshacer a un hombre que tomaba parte en la vida pública, sino que se había erigido en juez de lo que era o no era un comportamiento virtuoso? ¿Cómo podía alguien alcanzar el éxito de un Cimón, un Temístocles o un Pericles? A menudo, los nuevos políticos que lograron destacar a partir de la década del 420, tras la muerte de Pericles, no pertenecían siquiera a la vieja clase aristocrática, y, sin embargo, se arrogaban el derecho a gobernar. ¿Significaba eso que las dotes de gobierno no eran una cualidad innata? ¿Eran algo susceptible de ser enseñado, como afirmaban Protágoras y otros, algo que podía adquirir cualquier persona, al margen de su clase y sus orígenes?

La crisis social convirtió estas preguntas en asuntos candentes. El tejido de la sociedad ateniense comenzaba a desgarrarse por su costura más vulnerable, la de la tensión entre la élite y los ciudadanos corrientes. Un ejemplo demostrativo era el incumplimiento de las liturgias. El sistema de la liturgia parecía perfecto; era un medio de canalizar la competitividad de los más ricos dirigiéndola al servicio del Estado. Por él se requería a los adinerados que costearan de su bolsillo una liturgia festiva (como el entrenamiento y la financiación de un coro para un festival dramático o coral, o de unos jinetes jóvenes para una carrera de antorchas) o militar (sobre todo, el mantenimiento de un trirreme durante un año, hasta que el turno pasaba a otra persona). El liturgista debía gastar, por supuesto, un mínimo para realizar su labor (entre mil y cuatro mil dracmas —de 100.000 a

400.000 euros, aproximadamente—, dependiendo de la liturgia), pero se dejaba a su criterio cuánto más quería aportar para superar a sus rivales y ganarse la buena voluntad del pueblo. Como digo, parecía un sistema perfecto: el Estado necesitaba liturgistas, y éstos disponían de un terreno seguro para su competitividad.

En la práctica, hacia finales del siglo v, hubo al menos algunas personas adineradas que comenzaron a tomarse a mal sus deberes litúrgicos. Tras la expedición a Sicilia y la rebelión de los aliados de Atenas obligados al pago de tributos, la ciudad se vio sometida a una presión económica extrema, y se estrujó a los ricos para que pagaran más impuestos en el momento justo en que sus ingresos caían en picado. Al mismo tiempo, el sistema democrático, plenamente desarrollado, permitió a los políticos obtener el favor de la gente concediéndoles fondos públicos en vez de hacerles gastar su propio dinero: la liturgia dejó de ser el medio principal de alcanzar la popularidad y la eminencia requeridas para uno mismo y sus descendientes; los liturgistas no obtenían ya los beneficios deseados por sus gastos y se sintieron explotados. En una sociedad sin papeles, como la Atenas de la época clásica, era fácil disimular la fortuna poseída; no había registro de la propiedad y se podían ocultar el dinero en efectivo y otros haberes. A los ricos se les permitía calcular el valor de su patrimonio y someter el cálculo a la Asamblea; algunos comenzaron a mentir.

La democracia ateniense había institucionalizado varios medios para poner freno a la competitividad de la élite y explotarla con fines democráticamente aceptables, mientras que antiguamente los aristócratas se habían contentado con atenuarla por el bien de la comunidad y en aras de la concordia. Ahora, sin embargo, la élite comenzaba a liberarse de esas ataduras y regresar a sus raíces homéricas. Ésa es la razón de que, en la década del 430, la política ateniense se polarizara entre demócratas y oligarcas: la élite se sentía insatisfecha por primera vez con los valores democráticos y necesitaba consignas con las que identificar sus propios intereses. El conflicto entre valores competitivos y cooperativos se volvió sumamente opresivo y apasionado —y así, Alcibíades, en su deseo de ser un héroe homérico, fue tachado de tiranía, pues era evidente que sentía poco respeto por los límites impuestos por el colectivismo o la democracia.

La crisis moral y social de Atenas fue provocada, entre otras cosas, por

el cuestionamiento de los valores heredados. Sócrates, el gran cuestionador, desempeñó, por supuesto, un papel decisivo en todo ello. La imagen que tenía de sí mismo como tábano[17] enviado por el dios para agitar la ciudad somnolienta y obligarla a despertarse es muy precisa. El tábano se lanza en picado, se posa en algún punto, pica y vuelve a alejarse volando. El punto donde Sócrates se posaba —la persona interrogada por él, fuese quien fuese— representa supuestamente el conglomerado hereditario (el caballo), y no a un individuo, cuya molestia comienza y termina en él mismo. Pero Sócrates era en cierto modo un conservador, en el sentido de que reaccionaba contra el hecho de que se cuestionaran las costumbres sin haberlas sustituido por nada constructivo. Intentaba enseñar a sus seguidores a cuestionar de forma productiva, de un modo que revelara ideas que se daban por supuestas y ayudara a los demás a realizar progresos morales. Creía que tenía algo que ofrecer a Atenas, a pesar de que, al juzgarlo, los atenienses rechazaron terminantemente su visión sobre lo que constituye un buen ciudadano y un buen Estado.

LOS CRÍTICOS DE LA DEMOCRACIA

Había algunos, en especial entre los «jóvenes», que pensaban disponer del remedio para los males de la sociedad: librarse de la democracia. A comienzos del siglo se habían producido agitaciones oligárquicas, aunque sabemos poco acerca de ellas,[18] y desde luego no lo suficiente para calcular su grado de amenaza para la democracia. En cualquier caso, en el último tercio del siglo v no hubo ningún movimiento concertado o articulado. La polarización entre oligarquía y democracia, y, por lo tanto, el desarrollo de las concepciones teóricas sobre ambas, comenzó cuando la tensión de la política real entre Esparta y Atenas se vinculó a asuntos políticos, de modo que cada uno de ambos Estados pasó a representar una de esas dos constituciones. Fue el momento en que el instinto de los aristócratas —la certeza innata de que ellos eran los gobernantes naturales de Atenas— se plasmó en algo más político. El argumento fundamental de los oligarcas era que debían poseer un poder político acorde con sus recursos y sus aportaciones al Estado, pero muchos entendieron que eso significaba el poder exclusivo.

El intento de Tucídides hijo de Melesias (a quien no debemos confundir con el historiador Tucídides, hijo de Oloro) de unir a sus camaradas aristócratas en una oposición a Pericles bajo esa especie de estandarte elitista concluyó en derrota y en el ostracismo de Tucídides en el año 443. La siguiente fase importante del choque se desarrolló en la década del 420, con los ataques retóricos y fiscales de Cleón contra los caballeros, que exacerbó el deseo de los aristócratas de proteger sus fortunas de los efectos erosivos de la guerra. Al mismo tiempo los unió un enemigo común: la nueva generación de políticos populistas recientemente enriquecidos estereotipada por el retrato sesgado de Cleón trazado por el historiador Tucídides. Al menos Pericles había sido «uno de los nuestros», un viejo aristócrata.

A finales de la década del 420, los críticos de la democracia habían comenzado a articular sus vagos resentimientos hasta hacer de ellos algo parecido a un programa político. No bastaba con que se limitaran a remachar que la democracia contrariaba la naturaleza al promover la igualdad: la democracia ateniense reconocía hasta cierto punto las desigualdades y halló vías para encauzar las ambiciones de la élite hacia fines democráticos. Tampoco era suficiente que se apoyaran en consignas como la de la *eunomía* (la «legitimidad» de una sociedad bien estructurada) en respuesta a la *isonomía* democrática (la «igualdad ante la ley»), o que insistieran en el carácter natural de la jerarquía («igualdad proporcional»)[19] por oposición a la artificialidad de la igualdad absoluta. Se necesitaba una respuesta más compleja y detallada.

La lista de críticos contemporáneos de la democracia ateniense durante su florecimiento, en los siglos V y IV, es impresionante. Incluye no solo a hombres de acción, como Alcibíades y Critias, sino también a casi todos los intelectuales que nos vienen a la memoria: los autores teatrales, tanto cómicos como trágicos (aunque es más o menos imposible evaluar sus posturas personales, pues quienes expresan opiniones son solo sus personajes), los oradores (de vez en cuando, y habitualmente solo con fines tendenciosos), el historiador Tucídides, filósofos como Sócrates, Platón, Jenofonte, Isócrates y Aristóteles, y panfletistas como el autor anónimo de *La constitución de los atenienses*, conocido comúnmente como el «Viejo Oligarca». Tenían un número reducido de observaciones que hacer y las

formularon de manera más o menos convincente (Aristóteles, por ejemplo, estaba más interesado en imaginar una constitución ideal que en criticar las desviaciones respecto de ella), pero sus observaciones eran en esencia las que se repitieron a lo largo de los siglos y dieron mala fama a la democracia ateniense hasta el siglo XIX de nuestra era. Siempre ha habido muchos que han estado de acuerdo con Alcibíades cuando dijo que la democracia ateniense era «una necedad reconocida».[20]

En primer lugar, algunos sostenían que las masas eran estúpidas y excesivamente emotivas por naturaleza, y que seguían siéndolo por falta de educación; además, como las circunstancias económicas determinaban en gran medida el comportamiento humano, el hecho de que las masas trabajaran las hacía menos morales que los ricos; de ahí que la democracia fuera el gobierno pervertido de los moralmente inferiores sobre los moralmente superiores. La democracia era por definición el gobierno de la clase trabajadora, cuyos miembros no tenían ni el dinero ni el tiempo libre ni la formación para desarrollar el tipo de reflexión objetiva y a largo plazo requerida para gobernar. La idea de que la toma de decisiones por las masas podía ser superior a la sabiduría individual era un chiste. Este planteamiento sigue aún vivo en filosofía política: un libro reciente[21] toma como punto de partida el hecho de que la «democracia no resulta naturalmente convincente. ¿Por qué encomendar asuntos tan importantes a unas masas de personas carentes de competencia?». En la antigua Atenas, el problema se agudizó debido al hecho de que la élite pensaba que ella *sí tenía* esa competencia, transmitida de generación en generación desde los buenos viejos tiempos de la aristocracia. Para muchos aristócratas atenienses, la oligarquía no era tanto una filosofía política cuanto una reacción visceral.

En segundo lugar, consideraban que la democracia era una especie de tiranía de los débiles sobre los fuertes, una violación de la jerarquía natural, demasiado igualitaria y abierta. La democracia legislaba en interés propio (pero hasta sus críticos reconocían, irónicamente, que todos los sistemas políticos son interesados) y embaucaba a los crédulos llamándolo «justicia». La democracia tendía a confundir libertad con desenfreno, desorden y anarquía, o, al menos, fomentaba la soberanía del pueblo más que la de la ley, con los peligros que eso conlleva. Al ser una especie de tirano, la democracia favorecía a los halagadores y a quienes decían amén y explo-

taba la riqueza de los demás para sus propios fines; gobernaba en función del capricho, y la masa era, por lo tanto, voluble y se dejaba guiar por demagogos y oradores con intereses egoístas, en especial hacia actitudes de excesiva seguridad en sí misma o de afán de venganza.

En tercer lugar, la preferencia de la democracia por las comisiones y no por los individuos, y por el cambio anual de puestos en la administración, la hacía ineficiente. Reprimía la iniciativa, favorecía la mediocridad y no utilizaba a expertos en el gobierno. La democracia tenía demasiado poder, y eso no era bueno para ella misma: el temor de los miembros de la élite a ser castigados por la democracia los hacía menos proclives a poner sus destrezas al servicio del Estado. Y, en particular, la democracia era impotente en política exterior, como lo atestiguan las insensateces y la catástrofe final de la Guerra del Peloponeso. Las masas tendían a la beligerancia con más probabilidad que la élite, pues ésta estaba vinculada a sus homólogos del extranjero por medio de la *xenía*, sus miembros entendían mejor los asuntos de política exterior y, como es natural, deseaban proteger sus posesiones en otros países.

En cuarto lugar, el pueblo administraba mal el dinero público. Esta mala administración se manifestaba sobre todo en el pago a los pobres por prestar servicio público en los tribunales, la Asamblea y el ejército, así como en un plan ambicioso de mejora de la ciudad con edificios monumentales. Por si todo ello no fuera suficiente, la democracia había llevado al Estado a una guerra paralizantemente cara. Los ricos pensaban que se les obligaba a sostener esos planes costosos, aunque no los aprobaban desde un punto de vista político.

A pesar de que constituyen un batiburrillo cohesionado únicamente por la aversión al enemigo común, se trata de unas críticas poderosas. Es obvio por qué Critias y los Treinta pensaban estar realizando una misión moral. Sea como fuere, los críticos no reconocieron que una de las grandes ventajas de la democracia ateniense era, precisamente, que podían expresar en alto sus críticas con impunidad. La propia estabilidad de la democracia fue lo que le dio la seguridad para promover la relativa libertad de pensamiento y hasta de crítica. Quizá por esa razón, los críticos no fueron, en general, revolucionarios que pidieran el derrocamiento violento e inmediato de la democracia, sino intelectuales que construían opciones hipo-

téticas o esperaban, simplemente, atemperarla; a lo sumo, percibimos algún que otro atisbo[22] de no cooperación con la democracia.

Curiosamente, sería difícil redactar una lista similar de argumentos contrarios propuestos por los partidarios de la democracia. Solo unos pocos pasajes aislados desarrollan de manera fragmentaria algo parecido a una teoría de las virtudes democráticas, mientras que otros (como el famoso Discurso Fúnebre de Pericles[23] recogido en la obra de Tucídides) son demasiado complacientes como para aportar mucha munición a un debate (el discurso es un panegírico de Atenas, no una teoría política). La democracia era más acción que teoría y no cesó de evolucionar. No obstante, de vez en cuando afloran diversas ideas y argumentos: el igualitarismo de la democracia, la idea de que la posesión de objetivos comunes reduce el descontento y aumenta la concordia sin necesidad alguna de jerarquía, o la creencia en que casi cualquier ciudadano tiene la capacidad mental necesaria para socializarse y contribuir a los debates, lo que lleva a concluir que existe algo que podría calificarse de sabiduría colectiva. Quienes estaban a favor de la democracia negaban la equiparación entre pluralismo y anarquía y afirmaban que la rendición de cuentas por parte de los funcionarios de la comunidad constituía, manifiestamente, una buena disciplina de trabajo.

El debate lo ganaron los demócratas no porque tuvieran los mejores argumentos, sino porque sus adversarios tenían el peor historial. Los escándalos del 415, la arrogancia de Alcibíades y, sobre todo, la brutalidad de los Treinta Tiranos fueron una realidad lisa y llana que no requería ningún teorizador: si la oligarquía era así, la democracia resultaba claramente preferible. Los oligarcas no recuperaron nunca la autoridad moral. La discrepancia activa se esfumó en el siglo IV y se llevó consigo una gran parte de la crisis social. Tras el gobierno de los Treinta, la formulación de críticas fue cosa de los filósofos; los hombres de acción habían sido silenciados y se había restablecido la democracia. Solo quedaba un cabo suelto: Sócrates.

10

REACCIONES FRENTE A LOS INTELECTUALES

Las crisis ponen al descubierto lo peor de cada uno, sobre todo porque la gente va en busca de alguien a quien culpar. En el tercio final del siglo v a. C., muchos atenienses eligieron para esa función a los intelectuales, a quienes veían, con razón o sin ella, como los educadores de los «jóvenes», considerando al mismo tiempo que lo que enseñaban eran disparates subversivos y peligrosos —subversivos, porque socavaban las opiniones tradicionales, y peligrosos porque en los tiempos en que imperaban esas opiniones Atenas había prosperado, mientras que ahora los dioses habían retirado su favor a la ciudad, que estaba perdiendo una guerra desastrosa.

Estas circunstancias encierran sorpresas para quienes han sido educados en una opinión de color de rosa sobre la sociedad de la Atenas clásica. Resulta extraño pensar que quienes estaban sentando los cimientos de toda la tradición intelectual de Occidente no fueron necesariamente bien aceptados en su época. ¿No era la Atenas democrática una de las sociedades más abiertas y tolerantes que hayan existido? ¿Qué hay de la jactancia de Pericles?[1]

> En nuestras relaciones con el Estado vivimos como ciudadanos libres y, del mismo modo, en lo tocante a las mutuas sospechas propias del trato cotidiano, nosotros no sentimos irritación contra nuestro vecino si hace algo que le gusta, y no le dirigimos miradas de reproche, que no suponen un perjuicio, pero resultan dolorosas. Si en nuestras relaciones privadas evitamos molestarnos, en la vida pública, un respetuoso temor es la principal causa de que no cometamos infracciones, porque prestamos obediencia a quienes se suceden en el gobierno y a las leyes.

A pesar de que esta generosa visión de la tolerancia ateniense fue perpetuada sin crítica por generaciones de estudiosos, incluso hasta bien entrado el siglo xx, solo podemos mantenerla si nos distanciamos un tanto de los hechos. Y aunque es cierto que el discurso de Pericles constituye la máxima proclama de la perfección ateniense, también es verdad que fue un discurso fúnebre pensado para reconciliar las familias en duelo y a los ciudadanos preocupados con las pérdidas que ya habían sufrido en la guerra contra Esparta, y a animarlos a afrontar con relativa ecuanimidad nuevas bajas. Además, Tucídides no reivindicaba una exactitud absoluta[2] para los discursos recogidos por él, y es posible que tuviera sus propias prioridades: la imagen de una Atenas perfecta contrastaría, por ejemplo, limpiamente con la amoralidad de ciertas acciones de los atenienses en un momento posterior de la guerra.

LA EDUCACIÓN

En la Atenas clásica, la educación era limitada: había pocos maestros y no muchos estudiantes, a quienes tampoco se exigía hacer gran cosa. Hasta los seis o siete años, todos los niños eran educados en casa por sus madres y esclavos —en especial, en el caso de que la familia lo tuviera, por un esclavo llamado *paidagogós* (literalmente, pedagogo, «guía de niños»), cuya tarea consistía en ocuparse de los modales y la educación moral del joven señor en el hogar y cuidar de él cuando estaba fuera de casa—. Durante este periodo, la educación del niño consistía en gran parte en contarle cuentos —exactamente los mismos mitos y leyendas con los que aún estamos familiarizados hoy en día—. La mayoría de los niños se quedaban en casa más tiempo, bien porque sus padres no podían permitirse enviarlos a la escuela o no se preocupaban por ello, o bien porque preferían introducir en la familia a un tutor particular, o porque los hijos eran niñas, a las que apenas era necesario educar. «Supongamos», imagina el Sócrates de Jenofonte en cierto momento, «que al llegar al final de nuestra vida quisiéramos confiar a alguien la educación de nuestros hijos o salvaguardar la vigilancia de nuestras hijas solteras».[3] Los hijos podían ser educados, pero a las hijas había que protegerlas hasta que quedaran al cuidado de otra per-

sona. No obstante, a algunas muchachas se les enseñaba a leer y escribir, y los chicos que estaban destinados a practicar el oficio de su padre, y nada más, aprendían los rudimentos de la aritmética en casa.

Al finalizar el siglo v, la alfabetización se había extendido en Atenas hasta el nivel del artesanado, aunque las zonas rurales seguían siendo analfabetas en su mayoría. Pero, en general, la Atenas clásica funcionaba perfectamente bien sin una alfabetización masiva. Los usos para los que se empleaba la escritura —desde la correspondencia hasta los documentos legales, como testamentos y contratos, desde la literatura hasta las listas cívicas y políticas, y desde el registro de préstamos marítimos hasta la preparación de maldiciones mágicas— solían ser asuntos en los que las masas participaban muy poco. Las leyes nuevas y otras informaciones de carácter cívico se fijaban en el Ágora, pero allí había siempre alguien que podía leerlas a los analfabetos, o esclavos educados para escribir cartas. Incluso en los niveles altos de la sociedad, la Atenas antigua era en gran parte una cultura oral: las personas alfabetizadas solían dictar sus cartas en vez de escribirlas, y escuchar a un esclavo lector en vez de leer ellas mismas. La lectura como entretenimiento era una actividad prácticamente desconocida; era más común que la gente se reuniera en grupos para escuchar la lectura de una obra en voz alta.

La escolarización comenzó en Atenas a principios del siglo v a.C., pero, en el periodo clásico, los maestros de escuela siguieron siendo escasos, mal pagados y poco apreciados. Incluso en el siglo iv, Demóstenes se burló[4] de su rival Esquines porque era hijo de un simple maestro de escuela. Los chicos lo bastante afortunados como para recibir una educación acudían a tres tipos de escuela, a cada una de las cuales asistía alrededor de una docena de alumnos. El *grammatistés* les enseñaba a leer, escribir y sumar, y les hacía estudiar e incluso aprender largas tiradas de los poemas homéricos con fines morales. Un *kitharistés* les enseñaba música, canto y danza y a los poetas líricos, para que llegado el momento pudieran valerse cuando compitiesen en los banquetes. Un *paidotribés* supervisaba su educación física en el gimnasio o en la palestra (la cancha para la lucha libre), con el fin de prepararlos simultáneamente para las competiciones atléticas y para la guerra, pues la guerra hoplítica requería poca destreza y solo una buena forma física general. A los futuros caballeros se les enseñaba a cabalgar en casa. Y a

eso se reducía todo: la educación era un adoctrinamiento de la clase alta, y no el desarrollo del pensamiento crítico, experimental o creativo.

Una jornada normal suponía acudir temprano a la palestra, volver a casa para la comida del final de la mañana y, luego, pasar las primeras horas de la tarde en alguna de las demás escuelas. Las escolarización proseguía unos pocos años después de haber cumplido los diez. No había escuelas patrocinadas por el Estado, que tampoco intervenía si alguien no mandaba a sus hijos a la escuela. La actitud laxa respecto a la educación refleja dos principios: que los niños no eran tenidos en gran estima por sí mismos, sino que se les consideraba como adultos en ciernes; y que los atenienses confiaban enormemente en la capacidad del conglomerado hereditario para condicionar a sus hijos de acuerdo con las costumbres atenienses tradicionales. Platón pone en boca de Ánito, el acusador de Sócrates, la opinión de que «cualquier caballero ateniense decente[5] era mejor educador que los llamados profesionales».

La educación escolar se consideraba complementaria a la compañía de los adultos —en el hogar o fuera de él—, de quienes el muchacho podía aprender el comportamiento y las formas de pensar que se esperaban de un ateniense. Homero y los poetas líricos reflejaban, en general, una ética idónea para la clase alta, y lo mismo hacían los trágicos a su manera más problemática. La asistencia a los festivales trágicos era, por lo tanto, otra parte de la educación de un muchacho —y, quizá, uno de los pocos elementos que le proporcionaban cierta noción del pensamiento crítico—. Cumplidos los veinte, era igualmente importante asistir a las decisiones del pueblo en la Asamblea y en los tribunales para ver qué cosas se ganaban el elogio de la comunidad y cuáles eran censuradas. Unos cuantos muchachos, muy pocos y solo de familias aristocráticas, ampliaban su cultura al ser acogidos bajo las alas de un amante de más edad.

LOS SOFISTAS

Una nueva generación de educadores provocó una tormenta en aquel mundo satisfecho de sí mismo. Los sofistas (como se les acabó llamando, aunque esta etiqueta única camufla sus diferencias) socavaron la función

de la familia en la educación de los muchachos ofreciéndoles su producto fuera del marco familiar, y es posible que sus cursos requirieran la asistencia de los alumnos durante meses o, incluso, años. Los sofistas hacían mucho menos hincapié en aprender poemas de memoria, y más en comentarlos de forma crítica y hasta reinterpretarlos como alegorías; negaban implícitamente que el linaje o la educación tradicional ateniense hicieran automáticamente de un hombre un buen ciudadano, por no hablar de prepararlo para el gobierno; y ofrecían complementar esa mísera educación con otras ramas del saber que fuesen de utilidad práctica en el mundo moderno. Nadie necesitaba ya enorgullecerse de destacar por sus proezas militares, su calidad atlética o su hermosa figura; todo lo que le hacía falta a uno para tener éxito (en aquella cultura donde se daba por descontada la necesidad de competir para ser el centro de la atención) era la capacidad para hablar bien. Así pues, aquellos nuevos educadores resultaban, como es natural, sospechosos. Platón pone en boca de Protágoras la siguiente afirmación sobre sí mismo: «A un extranjero que va a grandes ciudades y en ellas persuade a los mejores jóvenes a dejar las reuniones de los demás, tanto familiares como extraños, más jóvenes o más viejos, y a reunirse con él para hacerse mejores a través de su trato, le es preciso, al obrar así, tomar sus precauciones. Pues no son pequeñas las envidias, además de los rencores y las asechanzas, que se suscitan por eso mismo».[6]

A pesar de ese rencor, aquellos maestros no *provocaron* cambios, como tampoco los gurús orientales o de inspiración oriental de las décadas de 1960 y 1970 «lavaron el cerebro» a la juventud del primer mundo; llegaron porque había una demanda de ellos, porque la gente necesitaba dar sentido a lo que estaba ocurriendo y poder hacer frente a un mundo nuevo en el futuro. Atenas nadaba en dinero, relativamente hablando, y los jóvenes ociosos estaban hambrientos de nuevos horizontes y se aburrían con la situación existente. De los jóvenes aristócratas se esperaba, además, que realzaran el prestigio propio y el de su familia desempeñando alguna función en el gobierno de Atenas. Pero la democracia ateniense ejercía tal control sobre sus funcionarios que la propia vida de un político podía depender de su capacidad para pronunciar un discurso persuasivo en la Asamblea o en los tribunales. Y lo mismo ocurría con su carrera: «Quien tiene ideas y no sabe exponerlas claramente está en la misma situación que

si no las concibiera»,[7] según dijo Tucídides. Además, para hacerse cargo de un imperio, con todas sus responsabilidades económicas, logísticas y militares y con los potenciales enfrentamientos entre culturas, se requerían una sutileza, una profesionalidad y un claridad de pensamiento mayores. Todas las ciudades griegas necesitaban un alto nivel de compromiso por parte de aquellos de sus miembros a quienes se consideraba ciudadanos plenos, pero ninguna tanto como la Atenas democrática. La cuestión era cómo producir estadistas competentes: ésa era la necesidad a la que daban respuesta muchos de los nuevos educadores.

Los sofistas atraían alumnos realizando exhibiciones en sus viajes de ciudad en ciudad o en festivales internacionales, donde podían encontrar previamente reunido un gran número de personas. Se ofrecían a enseñar una amplia gama de materias, desde música y artes marciales hasta la gobernación, dando más peso a las destrezas útiles para gobernar y manipular el sistema democrático. La democracia ateniense era un marco apropiado, pues, tal como lo describe Harvey Yunis,

> la persuasión formaba parte integrante del sistema: en la asamblea, los ciudadanos individuales participaban voluntariamente en debates abiertos y competitivos ante el público votante y soberano; en los tribunales, los litigantes se veían obligados a hablar ante los asistentes en favor de sí mismos. El certamen verbal en la asamblea y los tribunales podía ser intenso: a menudo, lo que se dirimía era la fortuna personal, una carrera política, la vida o el bienestar de la comunidad.[8]

Así pues, los sofistas solían ser profesores de retórica y debate (y, por lo tanto, de gramática, terminología, lógica y otras materias que sustentaban la retórica y el debate). La mayoría se centraban en el terreno humano, en la filosofía social más que en asuntos pomposos, y abordaban las cuestiones de forma empírica. Se interesaban por los *efectos*: el efecto de las palabras sobre la mente humana, el efecto de la música sobre las emociones.

Esta educación superior rudimentaria iba destinada solo a los ricos, pues los sofistas solían cobrar tasas exorbitantes, pero constituía un paso en la dirección correcta; además, aquellos educadores ofrecían demostraciones de sus conocimientos o sus recursos charlistas a públicos más amplios. Platón y Aristóteles hicieron de la palabra «sofista» un término de repro-

che basándose en que los argumentos de aquellos individuos solían carecer de validez (Aristóteles) y en que solo se interesaban en ganar en las discusiones y no en mejorar a la gente (Platón). Pero, en origen, la palabra tenía más o menos las mismas connotaciones que nuestra término «especialista»: los sofistas eran personas inteligentes dispuestas a impartir a otros sus conocimientos, información o teorías a cambio de unos honorarios.

Muchos de los nuevos educadores se centraban menos en la doctrina que en el método: cómo utilizar las palabras adecuadas, cómo pensar, cómo abordar los problemas, cómo argumentar. Algunos enseñaban a sus estudiantes la facultad de exponer las dos vertientes de un caso, en especial haciéndoles aprender discursos emparejados con argumentos a favor y en contra; los preparaban para descubrir los supuestos de los que partían los demás (en especial los no válidos) mediante el aprendizaje de alegatos que defendían a criminales y malvados legendarios precisamente contra esos supuestos implícitos. Los estudiantes debían aplicar o adaptar a las circunstancias concretas de su cultura los principios y métodos generales de argumentación contenidos en los discursos que servían de modelo. Es posible que atisbaran la idea posmoderna de que el discurso es una buena manera, quizá el único medio válido, de describir un mundo polivalente de ambigüedad y relativismo cultural e interactuar con él. Si algunos sofistas dan la impresión de ser contemporáneos nuestros en algunos aspectos es por la capacidad de pervivencia demostrada por su legado: todavía hay tendencias fuertes a primar el empirismo sobre el idealismo, el relativismo sobre el absolutismo, el humanismo sobre el trascendentalismo, la sociología sobre la metafísica, la ética sobre la filosofía moral, el lenguaje cotidiano sobre la jerga especializada, el compromiso con el mundo «real» sobre la sabiondez de la torre de marfil.

En esta fase, la retórica no era un arte abstracto y literario, sino el arte de persuadir a públicos vivos y multitudinarios, en especial con fines políticos. Los sofistas que se centraban en este terreno desarrollaron la retórica forense y política como una forma de competición, y la retórica epidíctica como una forma de exhibición. La primera resultaba inquietante, pues parecía que todo lo que uno necesitaba para vencer era la capacidad de argumentar bien, fueran cuales fuesen los hechos del caso y los problemas morales concernidos; la segunda inquietaba igualmente porque el discurso

se convirtió en el equivalente de la máscara de los actores — una semblanza; pero ¿dónde estaba la realidad?

La palabra griega *areté* se aplicaba tradicionalmente a las virtudes canónicas; como ocurre con la palabra castellana «virtud» (del latín *virtus*), su raíz significa «virilidad». Pero la *areté* que los sofistas afirmaban enseñar designaba las destrezas que permitían a un hombre dirigir su comunidad e imponerse a los demás en los debates. Sócrates fue quien más sacó esa palabra de su contexto competitivo haciendo que se refiriera a un estado interior de moralidad. Platón hace que Protágoras describa la «virtud» enseñada por él como «la buena administración de los asuntos propios y los bienes familiares, de modo que el individuo pueda dirigir óptimamente su casa, y, en lo referente a los asuntos políticos, sea el más capaz de la ciudad, tanto en el obrar como en el decir».[9] Esto constituía un ataque directo contra la suposición de los aristócratas de que esa clase de «virtud» era un atributo privilegiado propio de su grupo y transmitido de generación en generación. La política pasó a ser un asunto al alcance de cualquier persona con dinero y aptitudes suficientes, al margen de sus orígenes familiares. Los sofistas demostraron por primera vez en la historia de Occidente la auténtica importancia de la educación: podía hacer a las personas capaces de mejorar y ascender en la sociedad. La educación se convirtió por primera vez en un asunto merecedor de una consideración seria: ¿cuáles deberían ser sus contenidos, y quiénes sus destinatarios?

Los sofistas resultaban, pues, sospechosos por varias razones: por alterar unas premisas arraigadas, porque parecía que hablaban sin sustancia, y por enseñar los recursos para «hacer que el argumento moralmente más débil derrote al más fuerte».[10] Se les temía como «habilidosos» —como *deinós*, palabra que significa a la vez «listo» y «formidable»—. El orador más famoso de todos ellos, Gorgias de Leontinos, que llegó a Atenas como embajador de su ciudad en el 427 y se convirtió en una superestrella por su florido estilo retórico, no hizo nada por calmar esas preocupaciones[11] cuando relacionó el discurso con un potente fármaco que actuaba por medio de una especie de engaño o desconcierto para agitar o aplacar las emociones y alterar la mente de las personas. Como maestros de la destreza para defender a las dos partes de un caso, dejaban sumamente contrariada a la mayoría de la gente, que suponía ingenuamente que la verdad está en un lado o en el otro.

Se pensaba de ellos que eran o bien un fraude, maestros de la «insensatez y la charlatanería»,[12] o bien, si sus enseñanzas tenían alguna sustancia, corruptores de la juventud. «Es evidente», hace decir Platón a Ánito, el acusador de Sócrates, «que lo único que hacen los sofistas es corromper y dañar a quien se junta con ellos».[13] Pero sobre todo se pensaba que habían enseñado a los jóvenes oligarcas, aunque todo lo que hicieron fue iniciar el debate político en un plano teórico, de forma que proporcionaron munición a los defensores de cualquier tipo de constitución, y no solo a la oligarquía. Sin embargo, más importante que cualquier teoría fue la seguridad que daban a los jóvenes adinerados que podían permitirse contratar sus servicios: como esperaban ganar pleitos con medios retóricos, algunos miembros de la élite comenzaron a preguntarse por qué debían seguir sometiéndose, por qué tenían que dejar al pueblo ser el árbitro de quién recibía y quién perdía la honra, en vez de reivindicar ese derecho para sí mismos. Al fijar unos honorarios cuyo pago no estaba al alcance de la mayoría de los atenienses, los sofistas volvieron a poner cierta forma de pericia política en manos de quienes habían reivindicado anteriormente un derecho divino a gobernar.

NATURALEZA Y CONVENCIÓN

La oposición formulada en el siglo v a.C. entre «naturaleza» (*phýsis*) y «convención» (*nómos*) ha demostrado ser un instrumento de análisis robusto y poderoso; algunos sofistas lo utilizaron también para desarrollar ideas radicales sobre la relación entre el individuo y su comunidad. La «naturaleza» (término con el que los griegos designaban en origen no el mundo natural sino la naturaleza particular de cada cosa) es todo aquello en lo que no se han inmiscuido los seres humanos, o, incluso, lo que *no puede* ser afectado por la intervención humana; «realidad» o «esencia» suelen ser buenas traducciones de ese término, mientras que *nómos* es «ley», «convención», «costumbre» o «normas sociales». En el curso de la segunda mitad del siglo v se planteó, en el marco de esta oposición, un gran número de cuestiones importantes y perennes.

¿Existían los dioses en realidad o eran invenciones humanas? Y si exis-

tían, ¿eran realmente como los describían los poetas y como los ha perpetuado la tradición, o esas descripciones no respondían con fidelidad a su naturaleza? ¿Existía eso que se denomina ley natural?; y, de existir, ¿eran sus exigencias más vinculantes para los seres humanos que las de la ley formulada por los hombres, sobre todo teniendo en cuenta que las leyes naturales parecen ser eternas e inquebrantables, mientras que los hombres cambian a menudo las suyas? Las leyes y las convenciones difieren también entre distintas culturas; por lo tanto, ¿debe una persona seguir los dictados de su naturaleza o los de su sociedad? ¿Cuál de estos dos conjuntos de dictados aportará las máximas recompensas? ¿No es, sin más, una estupidez creer que las leyes hechas por los seres humanos son las únicas existentes? ¿Hay seres humanos que son esclavos por naturaleza, o la esclavitud es una mera convención? Las cosas naturales, ¿tienen propiedades o son todas convencionales? ¿Expresan las palabras la esencia de las cosas a las que se refieren, o han sido formadas de manera arbitraria? ¿Cuál es, entonces, la diferencia entre realidad y apariencia?; y, ¿puede el lenguaje hacer algo más que captar apariencias? ¿Somos en realidad todos iguales en lo que concierne a nuestra naturaleza como seres humanos? ¿Es ley natural —y reconocerlo así, simple realismo— que el Estado o el individuo gobernarán al más débil, o los fuertes deberían más bien contenerse y refrenar la búsqueda de su propio interés de acuerdo con una justicia convencional? Pero ¿no hace esto de la ley humana una especie de tirano para ciertos individuos? ¿Una cultura es naturalmente superior a otra, o son todas iguales en cuanto construcciones humanas? Y aunque las culturas sean construcciones humanas, ¿no tienen una importancia fundamental, pues, sin civilización, el género humano habría sido exterminado hace mucho tiempo por los animales salvajes y otras fuerzas naturales? ¿Existe en realidad eso que denominamos «justicia natural» o se trata de una contradicción en los términos?

Las posturas adoptadas en estos importantes debates variaban entre lo ligero y lo ofensivo. Mientras algunos sostenían que el *nómos* era altamente beneficioso para los seres humanos, tanto individual como colectivamente, Antifonte[14] (identificable, posiblemente, con el cerebro de la oligarquía del 411) alegaba que podemos juzgar las leyes de la naturaleza contemplando qué nos causa placer o dolor y que satisfacer nuestras capa-

cidades naturales nos proporciona el máximo disfrute, y es, por lo tanto, lo que deberíamos hacer —mientras evitemos consecuencias desagradables, como que nos descubran cometiendo un delito y nos castiguen—. En términos generales, ésta es precisamente la lógica del imperialismo propiciada por Atenas. Alcibíades y otros aprendieron de Antifonte que el interés propio tenía tanto derecho a motivar a la persona como las normas sociales. En el año 423, Aristófanes atrajo hacia estas ideas la atención de un público masivo en su obra *Las nubes*;[15] las ideas resultaban muy conocidas y se sabía muy bien que eran inquietantes.

El Calicles de Platón[16] sostenía que las leyes hechas por los hombres eran un medio de los débiles para defenderse de los fuertes, pero que un hombre auténticamente fuerte se burlaría de las convenciones y se erigiría en gobernante despótico para dar rienda suelta a sus apetencias. En otro pasaje, Platón pone en boca de Trasímaco la afirmación de que la justicia convencional era para los necios, débiles en fuerza y en capacidad mental, y poco después, en *La república*, hace que un personaje sostenga que es un hecho de la naturaleza humana que, si pudiéramos actuar con impunidad, quebrantaríamos cualquier ley de este mundo que fuese un obstáculo para la satisfacción de nuestros deseos, mientras que en el debate con los mitilenos, el Cleón de Tucídides insistía en que los atenienses debían elegir entre actuar como seres humanos decentes o mantener un imperio. Los demócratas aducían, en favor de las virtudes de la cooperación, que la «justicia natural» y la concordia requerían la igualdad entre todos los ciudadanos, pero los oligarcas sabían para entonces cómo replicar, en favor de la actitud competitiva, que la «justicia natural» requería que el fuerte y el inteligente gobernaran sobre todos los demás, y que eso valía no solo para los políticos individuales sino también para los Estados: la concordia debía imponerse desde arriba.

EL ATAQUE CONTRA LOS INTELECTUALES

La pasión de los sofistas por los argumentos extremos facilitaba a quien fuera propenso a ello a verlos como gente subversiva. Al mismo tiempo, la otra gran corriente intelectual del periodo, la explicación cuasi científica

del mundo, se consideraba, en general, equivalente del ateísmo, pues confiaba en las fuerzas naturales para explicarlo todo, desde la creación del mundo hasta sus fenómenos más diminutos. No había espacio para la intervención de ningún ente sobrenatural, ya que más allá de la naturaleza y sus principios no existía nada.

El ateísmo antiguo nos resulta difícil de juzgar.[17] Dado que los dioses de la Antigüedad no son los nuestros, es posible que nos sintamos, incluso, inclinados a admirar las intuiciones de los pensadores que lo propugnaron o trabajaron para formularlo y pasemos por alto lo radicales que fueron en realidad. Merece la pena repetir aquí que el ateísmo resultaba amenazador para la sociedad, no para la religión en cuanto ámbito abstracto, pues la religión no era una categoría aparte de la sociedad. El ateísmo o cualquier forma de impiedad disgustaban a los dioses y los ponían en contra de la ciudad. Algunos pensadores habían formulado ideas más o menos ateas durante más de un siglo, pero los ateos comenzaron a resultar sospechosos en ese momento porque los nuevos instrumentos de argumentación les ayudaban a reforzar sus tesis y porque Atenas, centro cultural del mundo mediterráneo e imán natural de intelectuales de todos los colores, se hallaba sumida en una crisis social y necesitaba a alguien a quien culpar.

Los intelectuales eran, pues, sospechosos, pero ¿se llevaron más lejos esas sospechas? Es difícil valorar los datos referentes a las acusaciones contra intelectuales antes del juicio de Sócrates. Tales datos abundan y no son peores ni más lejanos en el tiempo que los que tenemos para otros sucesos ocurridos en el siglo v, pero algunos están claramente contaminados, como cuando se nos dice que Pródico de Ceos fue condenado a morir bebiendo cicuta[18] —un doblete evidente de la muerte de Sócrates—. Hasta las generalizaciones apuntan en ambos sentidos: por un lado, Aristóteles ofrece como ejemplo de argumento el siguiente silogismo: «Si el hecho de que se condene a menudo a muerte a generales no demuestra que no tengan ningún valor, tampoco el hecho de que los intelectuales sean condenados a menudo a muerte demuestra que *éstos* carecen de valor».[19] Parece una buena prueba de que se persiguió y hasta se ejecutó a intelectuales; pero entonces, el posterior comentario ingenioso de Aristóteles,[20] cuando dijo que se marchaba de Atenas para evitar a los atenienses cometer por segunda vez una injusticia contra la filosofía, tiene poco sentido, si es que es

auténtico, pues no sería la segunda vez, sino la cuarta o la quinta, o la que fuese, a menos que, en un gesto de arrogancia, Aristóteles quisiera dar a entender que solo él y Sócrates contaban como auténticos filósofos, o que en el primer caso se estuviera refiriendo a la suerte corrida por los intelectuales en otras sociedades distintas de Atenas.

El primer dato decisivo es uno de los más difíciles de evaluar. Según se nos cuenta, en algún momento de la década del 430 un intérprete profesional de oráculos y político llamado Diopites, apodado «el loco» por su ampulosa manera hablar, propuso y consiguió que fuera aprobado en la Asamblea un decreto en el que se decía que «quienquiera que no rindiese el debido respeto a los fenómenos divinos o se ofreciese a dar lecciones a los demás sobre los fenómenos celestes debía ser inhabilitado».[21] Nuestra *única* fuente para el decreto es Plutarco, que escribió unos 530 años después del suceso, aunque era un buen investigador y un decreto de esas características encaja en el clima general de la época. Los augurios antes del comienzo de la Guerra del Peloponeso, cuando se aprobó probablemente ese decreto, fueron ambiguos, por decir lo mínimo. El decreto de Diopites pudo haber sido uno más entre varios intentos de garantizar la buena voluntad de los dioses hacia Atenas en el inminente conflicto. Sócrates no fue juzgado en virtud de ese decreto, en parte porque su enunciado no le era aplicable, y en parte también porque, en el momento de su juicio, los decretos no eran ya legalmente vinculantes; pero el mencionado decreto aparece acechando en un segundo plano como un signo de lo que podía ocurrir en la Atenas clásica.

Según lo cuenta Plutarco, Diopites intentaba arremeter contra Pericles a través de su círculo de amigos intelectuales. Así es como oímos hablar del proceso contra su mujer de hecho, Aspasia de Mileto, los filósofos Anaxágoras de Clazómenas y Protágoras de Ábdera, el escultor Fidias de Atenas y el musicólogo ateniense Damón de Oa. «Los cultos amigos de Pericles... no solían exponerse a la mirada del público, y eran un problema cuando se exponían», según dice Ober.[22] De entre los aquí mencionados, los datos sobre el juicio contra Protágoras son endebles: dos autores posteriores nos cuentan que fue desterrado de Atenas tras ser juzgado, pero Platón,[23] un testigo más cercano en el tiempo, dice que Protágoras gozó de alta estima durante toda su vida y no estuvo expuesto a las calumnias corrientes. Re-

sulta igualmente difícil saber algo con seguridad respecto a Aspasia, pues solo hay una información[24] acerca de su juicio por impiedad (debido, quizá, a que, como supuesta cortesana, contaminaba los santuarios al entrar en ellos). Nuestro informante, Antístenes, fue un testigo temprano, pues era seguidor de Sócrates y escribía en el siglo IV; pero, al igual que todos los autores socráticos, mezclaba en sus escritos realidad y ficción, y Aspasia atrajo pronto la atención de los autores de anecdotarios.

Anaxágoras afirmaba que el Sol y la Luna, dioses tradicionales, no eran más que masas de roca ardiente y esgrimió el razonamiento científico contra el temor religioso que llevaba a creer que un carnero[25] con un solo cuerno era un augurio aterrador. Sin embargo, es probable que no fuera llevado ante los tribunales por esa clase de opiniones. Algunos autores posteriores sostuvieron que sí lo fue, pero la información en que se basan todos ellos es la del historiador Éforo de Cime,[26] del siglo IV, quien no dijo que los atenienses hubieran procesado realmente a Anaxágoras por impiedad, sino que «intentaron» o «quisieron» hacerlo. Baste con esto para nuestro objetivo: aunque Anaxágoras no hubiera sido llevado a juicio, es evidente que la idea de juzgar a intelectuales era corriente antes del juicio contra Sócrates, y en toda esta historia podría ser cierto que se le obligó a salir de Atenas, pues falleció en algún momento de la década del 420 tras haber regresado a Asia Menor.

El musicólogo Damón fue condenado, casi con seguridad, al ostracismo a finales de la década del 440. Los datos son relativamente profusos y comienzan a aparecer en fechas relativamente tempranas.[27] Se han encontrado, incluso, en el Ágora unos pocos *óstraka* con su nombre —muy pocos como para demostrar gran cosa, fuera de que se le consideró el tipo de persona poderosa e indeseable candidata al ostracismo—. Damón fue desterrado porque se pensaba que era antidemócrata y proclive a asesorar a Pericles en sentido no democrático, o —esto no pasa de ser una posibilidad— por intentar manipular la música ateniense, cuando la música estaba reconocida como una fuerza poderosa de educación y culturización.

Fuera del círculo de Pericles, las pruebas de hostigamiento contra intelectuales son menos seguras o poco significativas. En cierto sentido, ello hace más verosímil la existencia del decreto de Diopites, pues, de ser así, habría podido tener el propósito específico hostil a Pericles que le atribuyó

Plutarco. También leemos que el naturalista Diógenes de Apolonia estuvo en trance de perder la vida, pero, una vez más, se trata de una información aislada y poco probable;[28] como mucho, es posible que fuera impopular o que fuese ridiculizado por los poetas cómicos (es la fuente innominada de unas cuantas ideas satirizadas por Aristófanes en *Las nubes*). Podemos estar bastante seguros de que Diágoras de Melos huyó al exilio para evitar ser juzgado o que fue desterrado, pero su delito consistió en tomar en vano los Misterios eleusinos, y en este caso existía una ley concreta en los códigos legales (por llamarlos así) que criminalizaba ese tipo de impiedad, y, por lo tanto, podemos aceptar que Diágoras se vio en problemas, sin que su caso se sume a la lista de actuaciones poco habituales emprendidas contra intelectuales.

LA LIBERTAD DE PENSAMIENTO

Así pues, podemos estar bastante seguros de que Sócrates no fue el primer intelectual que se metió en líos en Atenas, pero un par de procesos no constituyen una persecución y la cultura ateniense seguía siendo más propicia para artistas e intelectuales que la de Esparta u otros lugares. De todos modos, la Atenas clásica no era tan liberal como muchos han querido pensar. La idealización de Atenas en este sentido fue un montaje deliberado, una labor propagandística de gran éxito iniciada por Pericles en el pasaje del Discurso Fúnebre traducido al principio del presente capítulo. Pero si los atenienses fueron intolerantes con los intelectuales, ¿por qué siguió siendo Atenas un imán para ellos? ¿Por qué conservó su posición como centro intelectual y cultural del mundo mediterráneo? Porque, al igual que los demás, los intelectuales solo eran llevados ante los tribunales en las rarísimas ocasiones en que se les consideraba *políticamente* indeseables.

¿Qué ocurre, entonces, con ciertos derechos que toda democracia moderna digna de tal nombre juzga inalienables, como la libertad de pensamiento y el derecho de todo individuo a decir lo que piensa? Los griegos tenían un sentido de los derechos del individuo mucho menos desarrollado que el que tenemos nosotros en la actualidad. La línea divisoria entre lo «público» y lo «privado» era diferente: nuestra vida privada ocupa un

gran espacio, pero en el caso de un ciudadano antiguo ateniense era exactamente lo contrario. La noción ateniense de lo «público» abarcaba tanto que era fácil que un ciudadano se metiera indebidamente en el terreno de lo público —y si lo que decía o hacía era interpretable como contrario al interés público, podía exponerse a ser censurado o, incluso, procesado—. A los antiguos griegos no se les pasaba nunca por la cabeza la idea de que la no intromisión del gobierno en sus vidas pudiera ser un derecho del individuo.

En los discursos y las obras de teatro atenienses se habla mucho del derecho de todo ciudadano a decir lo que quisiera. Los términos utilizados son *isegoría* y *parrhesía*; el primero significa «igualdad para hablar en público», y el segundo, «franqueza en el lenguaje» o «libertad para decir lo que se quiera». En un par de pasajes, Eurípides dio a entender que la única alternativa a la *parrhesía* ateniense era la esclavitud, y ciertos versos como: «¡Ojalá puedan ellos [mi esposo y mis hijos], libres para hablar con franqueza y en la flor de la edad, habitar la ilustre ciudad de Atenas!»,[29] provocarían, con seguridad, una ovación en el teatro de Dionisos. Hasta los enemigos de la democracia[30] reconocían el valor fundamental que tenía para ella este derecho, y había un barco de propiedad estatal llamado «Parrhesía».

Pero la *isegoría* era el derecho de todo ciudadano a expresar una opinión en la Asamblea; de ahí que la discusión de cualquier propuesta presentada ante ella llegara precedida de la siguiente pregunta pronunciada en alto por un heraldo: «¿Quién desea hablar?» Y la *parrhesía* no era «libertad de expresión», tal como nosotros la entendemos; no era el derecho de todo ciudadano a hablar (y pensar) como quisiera en cualquier circunstancia, sino el derecho a decir lo que pensaba en la Asamblea. De la misma manera, cuando la expresión «freedom of speech» («libertad de expresión») apareció por primera vez en inglés,[31] significó «el privilegio de los miembros del Parlamento a mantener en él un debate libre», y lo mismo vale para los nacientes Estados Unidos de América: la cláusula original sobre la libertad de expresión es la de la Seccion 6, Artículo 1 de la Constitución de EE. UU., que garantiza la libertad de expresión «en ambas cámaras». Según dijo Isócrates en el 355 a. C.,[32] la *parrhēsía* estaba limitada a los comediógrafos (a quienes se consideraba políticamente comprometi-

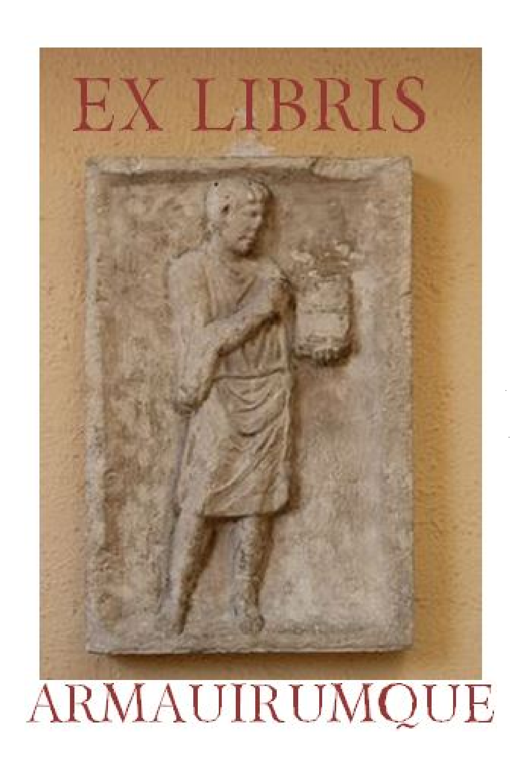
dos) y a los oradores de la Asamblea; podría haber añadido los tribunales, pues también ellos eran una palestra política.

Pero ni siquiera esta libertad de expresión limitada se consideraba inalienable. A los poetas cómicos se les puso coto en varias ocasiones entre el 440 y el 430 siempre que una situación se consideró tan delicada que el hecho de dirigir la atención hacia ella en el teatro podía resultar incendiario o políticamente inapropiado de alguna otra manera. Y existían limitaciones aplicables a cualquier orador que hablara en público: había desde antiguo una ley contra quienes difamaban a los muertos, y otra (fechada hacia el 420) contra acusaciones no probadas de delitos por los que un individuo podía perder su condición de ciudadano ateniense. La ley contra la difamación fue reforzada en la década del 390 en un intento de limitar las calumnias contra magistrados en funciones; pero, al menos en el siglo v, los comediógrafos podían permitirse transgredir esas leyes, pues tenían la aprobación del pueblo ateniense, que era más poderoso que cualquiera de los individuos denostados, y porque los festivales en los que se producían sus obras se consideraban periodos en que la normalidad quedaba, hasta cierto punto, en suspenso.

En cualquier caso, hablar de «derechos» puede parecer anacrónico: se trata de un instrumento útil de análisis histórico, pero en el universo político de la antigua Atenas no era una faceta tan importante como lo es en el nuestro. Si algo iba a hacer que se planteara la cuestión de los derechos, sería el hostigamiento a los intelectuales; pero esta cuestión no giraba en torno al quebrantamiento de los derechos, sino sobre si esas personas habían perjudicado a la comunidad. En su discurso de defensa, Sócrates no protestó diciendo: «¿Qué hay de mi derecho a pensar y hablar como yo decida?». Lo que alegó fue que sus pensamientos y sus palabras no subvertían el código moral establecido y no perjudicaban a la ciudad. Los antiguos atenienses daban por sentado, simplemente, que el Estado tenía un derecho superior al de cualquier individuo.

La única manera que tenían de contrarrestar la omnipresencia del Estado consistía en apelar a una autoridad superior; así, tanto Antígona, el personaje de ficción de Sófocles, como el Sócrates histórico apelaron en sus momentos de crisis a unos derechos religiosos superiores —Antígona, al preferir ciertas «leyes no escritas» a las del Estado; Sócrates, al afirmar que

su misión era divina—. La noción plenamente desarrollada de los derechos tendría que esperar al destronamiento de ciertos entes superiores —el Estado o los dioses—. Hasta entonces, eran ellos los que tenían todas las cartas: servir al Estado o rendir culto a los dioses era un bien absoluto. Los derechos de los ciudadanos fueron escasos hasta que no se reconocieron los que tenía el individuo frente al Estado, hasta que cierto grado de relatividad comenzó a minar el absolutismo. Los politólogos de la Antigüedad no formularon sus teorías con los términos que quizá esperaríamos y no hablaron de contrapesar las demandas de la individualidad con las de la ciudadanía: intentaron imaginar sociedades que funcionasen a la perfección, y a menudo los ciudadanos de esas sociedades no parecen ser mucho más que engranajes de una máquina.



LA CONDENA DE SÓCRATES

11
POLÍTICA SOCRÁTICA

Hoy en día, quienes nos interesamos por ese tipo de cosas, damos por supuesto que la búsqueda de la bondad moral es, en gran medida, un asunto privado: me sirvo de mis recursos internos para evitar hacer el mal y procurar hacer el bien. Pero, de la misma manera que, al final del capítulo anterior, veíamos que la concepción de lo público en la Grecia antigua afectaba a terrenos que nosotros consideraríamos privados, nos aguarda igualmente otra sorpresa: en tiempos de Sócrates, casi todos los pensadores griegos daban por supuesto o defendían que la *pólis* era el marco correcto y exclusivo para el florecimiento humano —que una buena comunidad *creaba* la bondad en sus ciudadanos.

Así, en *La república*, Platón se dedicó a imaginar un Estado ideal donde todos los miembros de la sociedad serían buenos hasta el límite de sus capacidades, mientras que para Aristóteles la educación en la bondad moral era un producto del marco constitucional correcto, y su *Política* es, expresamente, una continuación[1] de su *Ética Nicomáquea*: una indagación ética minuciosa supone también describir el Estado que mejor permita a sus ciudadanos hallar y retener la bondad. En su condición de filósofo moral, Sócrates se interesaba asimismo por las circunstancias que permitirían el cumplimiento de sus esperanzas y aspiraciones para la gente. Platón no era infiel a su mentor cuando lo presentaba dividiendo a los estadistas en dos clases:[2] quienes se proponen la perfección moral de sus conciudadanos y quienes tienden meramente a complacerlos.

Si el pensamiento político comienza con la consideración de tres factores —cómo debería ejercerse el poder en la comunidad, cómo debería ser limitado y controlado, y cuáles son los objetivos de su posesión—, entonces, hasta donde llegan nuestros datos, Sócrates hizo una aportación a la

primera y la tercera de estas cuestiones, pero no abordó la segunda. Eso significa que estaba seguro de que el poder debía otorgarse a los sabios y de que la clave del poder político era la mejora moral de todos los ciudadanos, pero no está claro cómo pensaba que los sabios podrían lograr ese resultado o qué medidas debían tomarse, según él, para educar y controlar a quienes tenían el poder y garantizar que el objetivo de la mejora moral no se desviase hacia otros derroteros, o qué postura era la suya respecto a los pros y los contras del colectivismo frente al pluralismo —lo que equivale a decir que no está claro hasta qué punto había diseñado y meditado al menos algunas de la cuestiones que Platón llegó a abordar en *La república*.

Aunque Sócrates no elaboró nunca un programa político, podemos estar seguros de que, de haberlo hecho, se habría basado en la razón. Sócrates creía que todos somos esencialmente criaturas racionales; en sus debates llegó incluso a afirmar que todos los errores son errores intelectuales, como si nunca pudiéramos ser arrastrados por la emotividad. Por lo tanto, cualquier reforma que se pretendiera aplicar debería ser pensada con racionalidad y, lo que es más importante, ser expuesta a los ciudadanos también racionalmente, pues, en cuanto intelectual sin reservas, Sócrates negaba la existencia de una brecha entre la constatación de que algo es correcto y los actos basados en esa constatación. Gran parte de la labor de un verdadero estadista consistiría, simplemente, en educar. La reflexión razonada —no la aceptación pasiva, desde luego— llevaría a sus conciudadanos a ver que las leyes del estadista estaban justificadas racionalmente, o a confiar, al menos, en que lo que le preocupaba eran sus mejores intereses. Si en su comunidad había algo que no les gustaba, podían marcharse o intentar influir en el código legal para que se acomodara mejor a ellos. El estadista socrático de éxito no necesitaría nunca servirse de artimañas o coerciones ni tampoco, siquiera, de la habituación. Esto puede sonar ingenuo (como ya se lo pareció a Platón y Aristóteles), pero Sócrates persiguió esta visión durante, al menos, treinta años. Los visionarios suelen parecer ingenuos a sus sucesores.

Es posible que algunos lectores se sientan ya desconcertados por la idea de un Sócrates políticamente comprometido, al recordar que, según Platón, su vocecita sobrenatural le disuadía[3] de participar en la política democrática. Pero Sócrates no estaba completamente aislado: desde el 449 a. C.,

año en que reunió los requisitos para desempeñar servicios públicos, cumplió con su deber como soldado (en tres ocasiones, una de ellas en una campaña prolongada), en el Consejo (una vez) y, probablemente, también como dicasta[4] (en más de un caso). No tenemos manera de saber si el número de esas prestaciones de servicio fue mayor o menor que el habitual, y, en cualquier caso, como la pertenencia al Consejo y la inscripción en las listas para jurado estaban sujetas a sorteo, hasta unas estadísticas seguras dejarían espacio a la duda, aunque ambas suponían presentarse previamente voluntario para el cargo. Cuando el Sócrates de Platón dice que nunca ha participado en la vida política de la ciudad, se refiere a un alto cargo, como el que le habría permitido hacer aprobar reformas con mayor rapidez.

La decisión de Sócrates de no desempeñar un papel importante en la política ateniense no quiere decir que pensase que la política carecía de sentido, sino que él no sería eficaz en la escena política, que la sociedad estaba demasiado corrompida para una acción política eficiente, y que se arriesgaría a que lo mataran al exponerse de ese modo. Podemos lamentar que Sócrates no protestara contra algunas de las injusticias perpetradas por Atenas a lo largo de su vida, pero, a pesar de ello, todas las fuentes coinciden en que era una persona de una integridad moral extrema, con lo cual quiero decir que dedicó toda su vida y todo su ser a reducir la injusticia y promover la justicia. Esto le llevó no solo a desdeñar la muerte, sino, incluso, a evitar cierto grado de actividad política; aunque hubiera desempeñado un alto cargo en la democracia de Atenas, nunca habría podido desarrollar su visión sin hacer concesiones sobre su contenido, lo que para una persona íntegra equivale a ceder. Y así, paradójicamente, Sócrates practicó la política en privado ayudando a los demás a llegar a ser el tipo de políticos que él deseaba ver.

EL PENSAMIENTO POLÍTICO SOCRÁTICO

El intento de reconstruir las opiniones políticas de Sócrates nos sitúa ante un problema de fuentes tan grave como el que nos encontramos al intentar reconstruir sus opiniones sobre religión. Si en el pensamiento de Sócrates sobre estos asuntos había algo que pudiese prestarse a una interpretación

desfavorable por parte de sus acusadores o de sus lectores, ¿no habrían encontrado Jenofonte y Platón la manera de desdibujarlo? Pero Jenofonte y Platón creían que las opiniones políticas de Sócrates eran correctas en un sentido amplio, y aunque esta coincidencia hace, quizá, imposible desenmarañar del todo lo que atribuían a Sócrates y sus propias convicciones y opiniones, significa también que reflejaron las opiniones políticas de Sócrates. Si hubiera habido diferencias significativas entre las opiniones atribuidas a Sócrates por Platón y las que podemos hallar en las obras de Jenofonte, no tendríamos manera de saber cuál de ellos era fiel a su mentor, si es que lo era alguno; pero, en realidad, las opiniones que le atribuyen en este terreno se complementan mutuamente a la perfección.

Sócrates abordó la filosofía política a través de la siguiente pregunta: «¿Quién debería gobernar?» Según él, la condición de gobernante era una profesión: el gobernante no debería ser partidista, sino limitarse a cumplir su cometido como un experto. Y sostenía que ese estilo profesional de gobierno significaba mejorar la suerte de los ciudadanos, en especial su comportamiento moral:

> Esos otros resultados, que se podrían decir propios de la política —y que serían muchos, como, por ejemplo, lograr que los ciudadanos fuesen ricos, libres y pacíficos—, todos ellos, digo, ya se ha mostrado que no son ni buenos ni malos; en cambio, era menester que este arte hiciese sabios a los ciudadanos y partícipes del conocimiento.[5]

Para Sócrates, la sabiduría y el conocimiento, o bien eran idénticos a bondad moral o bien constituían su condición necesaria.

Las opiniones políticas de Sócrates parten de una única premisa fundamental compartida por todos sus seguidores: «Decía que no son reyes ni gobernantes los que llevan el cetro ni los que han sido elegidos por quienquiera que fuese, ni los que han alcanzado el poder a suertes, por la violencia o el engaño, sino los que saben gobernar».[6] Y creía que las cualidades del liderazgo eran siempre las mismas,[7] fuera cual fuese la escala o el ámbito del mando —una ciudad, un ejército, un hogar—. Quizá parezca anodino y hasta obvio decir que solo los expertos deberían asumir la difícil tarea de gobernar, pero, de esta premisa, Sócrates extraía

conclusiones que resultaban radicales para su época. La sola frase que acabamos de citar descarta una tras otra las pretensiones de la monarquía, la oligarquía, la democracia y la tiranía como constituciones legítimas y expresa la preferencia por un gobierno de expertos, sin que importe cuántos sean.

Platón imagina con brillantez la incompatibilidad entre la democracia ateniense y un gobierno de expertos socráticos en una metáfora extensa sobre la nave del Estado:

> Imagínate que respecto de muchas naves o bien de una sola sucede esto: hay un patrón, más alto y más fuerte que todos los que están en ella, pero algo sordo, del mismo modo corto de vista y otro tanto de conocimientos náuticos, mientras los marineros están en disputa sobre el gobierno de la nave, cada uno pensando que debe pilotar él, aunque jamás haya aprendido el arte del timonel. Se amontonan siempre en derredor del patrón de la nave, rogándole y haciendo todo lo posible para que les ceda el timón. Y además alaban al que sea hábil para ayudarlos a gobernar la nave, persuadiendo y obligando al patrón, en tanto que al que no sea hábil para eso lo censuran como inútil. No perciben que el verdadero piloto necesariamente presta atención al momento del año, a las estaciones, al cielo, a los astros, a los vientos y a cuantas cosas conciernen a su arte, si es que realmente ha de ser soberano de su nave; y, respecto de cómo pilotar con el consentimiento de otros o sin él, piensan que no es posible adquirir el arte del timonel ni en cuanto a conocimientos técnicos ni en cuanto a la práctica. Si suceden tales cosas en la nave, ¿no estimas que el verdadero piloto será llamado «observador de las cosas que están en lo alto», «charlatán» e «inútil» por los tripulantes de una nave en tal estado?»[8]

La idea de un gobierno de expertos era también pitagórica. Gran parte de lo que conocemos sobre la política pitagórica se reduce al hecho de que, durante unos cincuenta años, desde el 500, más o menos, hasta en torno al 450 a.C., varias ciudades del sur de Italia fueron gobernadas por miembros de esa escuela y que su gestión estuvo lejos de ser democrática. Y Sócrates mantenía una estrecha relación con varios pitagóricos. El *Fedón* de Platón, en el que éste traza su conmovedor cuadro del último día de Sócrates en el mundo, está enmarcado por el diálogo en el que un pitagórico, compañero de Sócrates y natural de la ciudad de Fliunte, pide a Fedón que

le relate la conversación de Sócrates en la prisión con dos destacados pitagóricos de Tebas, entre otros.

Sócrates creía[9] que si alguien fuera un experto y se le reconociese como tal, la gente le obedecería voluntariamente, pues vería que se preocupaba por lo que más les interesaba y que no habría nadie más eficaz que él para procurarles el bien. «Sé que es malo y vergonzoso», dijo, «cometer injusticia y desobedecer al que es mejor, sea dios u hombre»[10] —y la razón de que se sintiese seguro de ello era que se trataba de algo, sencillamente, obvio: como es natural, todos nosotros obedeceríamos a alguien a quien reconociésemos como experto, de la misma manera que hacemos lo que nos dice el médico—. El ciudadano socrático no es definitiva y completamente virtuoso (aunque sus dirigentes lo serían, desde un punto de vista ideal), pero sí receptivo a las palabras sabias formuladas en una forma de retórica apropiada; y es receptivo de ese modo porque aprecia que sus dirigentes piensen en su bienestar. Así es como se garantizaría la concordia política —el esquivo fin de todo hombre de Estado.

La obediencia de la mayoría a sus gobernantes sabios no es impuesta: Sócrates no prevé un Estado totalitario. De existir un dirigente socrático, su primero objetivo sería persuadir mediante argumentos racionales al mayor número posible de ciudadanos puestos a su cuidado y que tuvieran oídos para oír que deberían centrar sus vidas en mejorar su alma; y el segundo, crear el aparato legislativo correcto para lograrlo. Aunque Sócrates no desarrolló nunca un programa político detallado, en su actitud política no hay nada que reduzca la mejora de los ciudadanos al contacto personal o a un perfeccionamiento de la retórica: la ciudad podría dotarse de una maquinaria legislativa suficiente con tal de que las leyes fomentaran un clima de justicia en el que los individuos pudieran florecer como seres morales.

La única salvedad[11] en su exigencia de estadistas auténticos era su creencia en que la sabiduría perfecta no está al alcance de ningún ser humano en ningún ámbito de actividad. Sobre todo, no podemos ver el futuro, y, por lo tanto, tenemos que rogar a los dioses que las consecuencias de nuestros actos resulten buenas. La imposibilidad de alcanzar un conocimiento perfecto no daña la búsqueda de un saber especializado perseguida por Sócrates. «El ser humano debe tender a más de lo que puede lograr»,[12] según

dijo Robert Browning: los ideales son algo a lo que merece la pena aspirar, y Sócrates sostuvo siempre la posibilidad de que existieran auténticos expertos en moral conocedores de lo que es la justicia y poseedores, por lo tanto, de un criterio fiable mediante el cual procurarían plasmarla en el mundo. Y si Atenas iba a ser el lugar donde surgieran esos expertos bajo la guía de Sócrates, la ciudad tendría que cambiar para darles cabida.

NI DEMÓCRATA NI OLIGARCA

Los dirigentes socráticos se elevan hasta lo más alto limitándose a demostrar su saber especializado a un público receptivo o formándose con expertos ya existentes. Los sorteos practicados en la democracia carecen de razón de ser, y Sócrates arremetió contra ellos. Solía decir que de la misma manera que sería una insensatez recurrir al sorteo para escoger atletas que representaran a la ciudad en los juegos o para elegir médicos públicos o cualquier otro tipo de especialistas, también lo sería esperar que la designación por sorteo generara políticos competentes.[13] Pero el sorteo era un procedimiento fundamental del igualitarismo democrático ateniense; las elecciones se utilizaban en raras ocasiones —solo cuando se consideraba que era esencial primar a quienes poseyeran unas destrezas concretas—. Según un principio socrático, si la inteligencia humana puede abordar algo,[14] ella será el instrumento mejor del que servirnos; solo habría que recurrir a los dioses (por medio de la oración o la adivinación) para las cosas completamente incomprensibles, como el futuro. Pero la utilización del sorteo en la democracia ateniense equivalía a dirigirse a los dioses —o a rezar, por así decirlo, para conseguir los dirigentes adecuados—. La respuesta de Sócrates era: si existe algún estadista competente, utilizadlo.

Sócrates comparaba a un buen estadista con un buen pastor,[15] cuya labor consiste en cuidar de su rebaño. La imagen se ha convertido en un cómodo cliché, pero ello no debería ocultar que se trata de algo fundamentalmente antidemocrático: las autoridades democráticas no tenían el poder sin cortapisas de un pastor. De la misma manera que Sócrates se oponía explícitamente al sorteo, así también, en el caso de políticos de verdadero talento, estaba implícitamente en contra de muchas de las sal-

vaguardas democráticas, como las elecciones anuales y las comisiones formadas por un gran número de miembros, que servían para poner coto al poder de los individuos.

Sócrates no se arredraba ante el corolario derivado de su demanda de especialización en el gobierno: la afirmación, conocida por boca de los críticos de la democracia, de que el gobierno democrático ponía el poder en manos de las masas ignorantes —de que la «sabiduría de las masas», en la que se basaba el procedimiento democrático, era una ficción contradictoria[16] en sus propios términos—. Al contrario, según él, las masas, debido a su ignorancia, pueden ser inducidas fácilmente a error por oradores cuyo objetivo consiste más en halagar y convencer que en educar. De acuerdo con ello, Sócrates creía que la deliberación con uno mismo o con solo unos pocos más, y no las deliberaciones públicas y masivas, era el mejor medio para llegar a la verdad. No porque la deliberación masiva estuviera condenada al fracaso por su propia naturaleza, sino porque alcanzar la verdad requiere hallarse libre de la presión del tiempo o de intereses partidistas, situaciones ambas que influirán probablemente más en las reuniones públicas que en un grupo pequeño.

Pero las masas son, en general, fuente de corrupción y se hallan imbuidas de falsos valores.[17] La virtud solo puede adquirirse en las condiciones adecuadas, y el trabajo manual constituye un importante impedimento.[18] Este tipo de esnobismo respecto al trabajo era característico de los griegos de clase alta, pero no deberíamos emitir juicios demasiado apresurados. Antes de la época de la educación universal, los pobres vivían sumidos en la ignorancia en numerosos aspectos, y este sentimiento pervivió mucho tiempo; todavía en el sigo XVIII, el filósofo escocés David Hume[19] opinaba que la «pobreza y el trabajo duro degradan la mente de las personas corrientes». Sócrates pensaba, en cualquier caso, que el zapatero debería dedicarse a sus zapatos —que los carniceros, panaderos y fabricantes de lámparas de aceite estaban preparados únicamente para reconocer el valor de un auténtico dirigente, y que, por lo demás, debían limitarse a sus ámbitos de especialización, dejando la política en manos de expertos entregados a su tarea, en función del singular principio, mantenido más tarde por Platón, de que cada persona tiene propiamente una sola profesión—. Ésta es la razón de que Platón admita[20] que, para Sócrates, las constituciones

espartana y cretense fueran modelos de buen gobierno, pues estas sociedades estaban sumamente estructuradas. Al desarrollar luego opiniones políticas basadas en una estratificación de la sociedad en trabajadores y expertos, Platón no se apartaba apenas de las de su mentor.

Platón hace que Sócrates critique también a los políticos demócratas más eminentes del pasado de Atenas considerándolos inútiles: «Pericles hizo de los atenienses un pueblo perezoso, haragán, charlatán y mercenario... Nunca ha habido aquí, en Atenas, un buen estadista... Estos hombres del pasado ateniense embotaron y corrompieron la ciudad».[21] En resumen, la democracia es un ejemplo de cómo unas personas moralmente fallidas guían a otras intelectualmente incompetentes. Platón presenta a un Sócrates que se describe a sí mismo como el único político auténtico,[22] pues solo él se preocupó por la educación moral de sus conciudadanos, lo que debería constituir la tarea principal de todo estadista.

A pesar de sus recelos hacia la democracia, Sócrates decidió pasar su vida en Atenas. ¿No demuestra esto que, en realidad, prefería la democracia a otras constituciones? El propio Sócrates abordó esta cuestión,[23] pero la razón que adujo para permanecer en la ciudad no fue que *prefiriera* su constitución, sino que se sentía obligado a respetar sus leyes: como cualquier persona comprometida a someterse al imperio de la ley, había asumido esta obligación por el hecho accidental de haber nacido y haberse criado en la Atenas democrática. Esto forma parte de su explicación de por qué no se negó a cumplir la sentencia del tribunal escapando de la prisión, como podría haber hecho. Podemos conjeturar que otro motivo para permanecer en Atenas fue que de ese modo gozó de la libertad necesaria para realizar la labor de su vida. Si se quedó, no fue porque se sintiera satisfecho con la democracia ateniense como sistema político, sino porque se le permitió (durante mucho tiempo, en cualquier caso, hasta que se presentaron las especiales circunstancias de su juicio) ir en pos de su ideal.

No basta con argumentar, según lo han hecho varios comentaristas influyentes,[24] que, aunque no fuese demócrata, Sócrates consideraba que la democracia era mejor que otras opciones —que no creía, en realidad, que llegaran a encontrarse nunca expertos en moral y en política y que, por lo tanto, no pensaba, de hecho, en la existencia de una alternativa viable y se limitó a formular una pequeña crítica constructiva de la democracia—.

Sus críticas son demasiado fundamentales para que pudiera ser así. ¿Acaso su dedicación de toda una vida a buscar expertos fue un mero gesto, el gesto de alguien que nunca esperó encontrarlos? Sócrates creía que un pequeño grupo de especialistas en política, aunque fuesen un tanto imperfectos, era preferible a la democracia con su confianza en los sorteos y en la ilusión de la sabiduría de las masas. Además, el pueblo de Atenas veía claramente a Sócrates como un enemigo de la democracia. Si Sócrates se hubiese mostrado solo tibio con la democracia, podríamos preguntarnos legítimamente por qué, al haber permanecido en Atenas durante el gobierno de aquellos asesinos que fueron los Treinta, éstos no lo condenaron a muerte y sí lo hizo la benévola democracia.

No es indiferente que Sócrates contara entre sus amigos de toda la vida a un «demócrata leal»[25] como Querofonte. La mayoría tenemos —y todos deberían tener— una mentalidad lo bastante abierta como para contar con amigos de opiniones políticas diferentes de las nuestras. En cualquier caso, la manera en que Sócrates presenta a Querofonte en la *Apología* de Platón apunta en una dirección totalmente opuesta. Sócrates dice de Querofonte que no solo era un demócrata leal, sino que «compartió vuestro destierro y regreso». Se refiere al periodo en que los Treinta estuvieron al frente de Atenas —cuando los demócratas huyeron de la ciudad (o fueron condenados a muerte), y solo regresaron tras la sórdida y breve guerra civil—. Y Sócrates admite su distanciamiento respecto a esos sucesos: no dice «nuestro» sino «vuestro» reciente destierro y regreso —como debía ser, pues era bien conocido que se había quedado en Atenas durante el régimen de los Treinta.

Este dato, ¿no prueba suficientemente por sí solo que Sócrates era de alguna manera un oligarca? Ni mucho menos, pues casi las mismas razones que hacen que Sócrates no sea un demócrata hacen también que no sea un oligarca. La oligarquía es el gobierno de los pocos —en número mayor o menor, según los distintos Estados, pero definidos siempre como los propietarios de unos bienes determinados y/o poseedores de unos requisitos de nacimiento—. Pero los gobernantes socráticos no tienen por qué ser ricos o de noble cuna —al menos desde un punto de vista lógico—; son, sencillamente, los que poseen el conocimiento requerido. Sócrates se *inclinaba* más por la oligarquía porque los reyes-filósofos (podríamos servirnos

también del término platónico, pues, según reconocen los estudiosos concienzudos,[26] Platón describe en *La república* un sistema político con el que Sócrates se habría sentido cómodo) tenían que ser necesariamente pocos, y porque los ricos eran los únicos con suficiente tiempo libre como para adquirir el tipo de especialización exigida por él a sus gobernantes; pero Sócrates no podía haber aprobado ninguna de las oligarquías existentes, pues le parecerían gobiernos de ignorantes en el mismo grado que la democracia. Lo que le interesaba no era una élite de fortuna o de linaje sino una élite de cultura; quería una «aristocracia» en sentido literal —el «gobierno de los mejores»—, dotada para gobernar no por su noble alcurnia ni por el dinero o la elocuencia, sino por su capacidad para conocer el bien y lograr hacerlo realidad. A Sócrates no le interesaba tal o cual constitución, sino solo que Atenas, o una forma de ella, fuera el tipo correcto de entorno moral. Su incapacidad para proponer unas disposiciones políticas detalladas se debió, quizá, a su esperanza de que una Atenas reformada tuviera una necesidad de aparato legal y judicial considerablemente menor.

LA MISIÓN DE SÓCRATES

¿Qué podemos decir del hecho ineludible de la permanencia de Sócrates en Atenas durante el régimen de los Treinta? Los Treinta hicieron de Atenas una zona exclusiva: «Se prohibió entrar en la ciudad a todos aquellos que no estaban en la lista[27] [de los Tres Mil]». Esto se refiere, probablemente, al ingreso en ella con propósitos políticos, pues es difícil ver de qué manera podría haberse aplicado la norma en las puertas de Atenas; además, los comerciantes y otros tipos de gente necesitarían entrar, por supuesto, para dedicarse a sus actividades. Así pues, ¿qué sentido tuvo que Sócrates se quedara en la ciudad? ¿Vivía en ella? Su demo ancestral, Alopece, se hallaba a poca distancia al sur de los muros atenienses, pero esto no demuestra nada: mucha gente vivía lejos de sus demos ancestrales. Es difícil imaginar a Sócrates fuera del centro de Atenas, donde podía seguir abordando a la gente y hablando con ella y con su círculo de admiradores, incluso durante el régimen de los Treinta. De lo contrario, la afirmación de Jenofonte[28] cuando decía que la prohibición dictada por ellos contra el

«arte de las palabras» iba dirigida específicamente contra Sócrates no tendría ningún sentido. Es posible que sea en sí misma una afirmación inverosímil —da la sensación de que el objeto de la prohibición fue la enseñanza de la retórica, más que los métodos de instrucción socrática—, pero, de todos modos, carecería de sentido que Jenofonte hablara de ella a menos que Sócrates hubiese mantenido su actividad en Atenas durante el periodo de la junta. Es indudable que Sócrates se quedó en Atenas en el único sentido de peso. Carece de importancia dónde durmió aquellas noches; lo único significativo fue que siguió dedicándose a su trabajo en la ciudad.

La permanencia de Sócrates en Atenas requiere cierta atención, sobre todo porque es ignorada por comentaristas[29] de tendencia más filosófica que siguen el ejemplo marcado por Platón y Jenofonte. ¿Cuál *fue* la relación de Sócrates con los Treinta? Jenofonte hizo cuanto pudo por defender a Sócrates mostrando que intentaron someterlo legislando contra él, y llegó a reproducir una conversación en la que éste discutía el asunto tanto con Critias como con Caricles y agrandaba la brecha existente entre él y ellos dos. Platón transmitió el mismo mensaje al contar cómo los Treinta intentaron implicar a Sócrates en sus planes obligándole, junto con otros cuatro, a detener a un ciudadano ateniense rico y distinguido llamado León de Salamina[30] (un conocido demócrata) para poder darle muerte y confiscar sus bienes; Sócrates se negó en redondo marchándose, sin más, a su casa y dejando a los demás realizar aquella sucia tarea.

Si nuestros autores intentaban salvar la cara a Sócrates, sus intentos resultan escasamente convincentes. La conversación con Critias y Caricles parece ficticia, y la historia de la detención concluye con un significativo murmullo, y no con una manifestación explosiva: si Sócrates consideraba ilegal o inmoral la detención de León, ¿por qué no protestó? Lo único que hizo fue volver a su casa —una postura moral escasamente valiente—. Tanto Platón como Jenofonte pasan de puntillas sobre el hecho de que Sócrates decidiera quedarse en Atenas. Y lo decidió, tanto si fue uno de los Tres Mil seleccionados considerados dignos de la ciudadanía en la Atenas de nuevo cuño, como si no (y es muy posible que lo fuera). Sus relaciones llegaban hasta lo más alto, pues tenía entre sus alumnos y amigos a Critias y Cármides y a Aristóteles de Toras; su hermanastro Patrocles y otros estudiantes se hallaban en el entorno de los Treinta; y él mismo mantenía

opiniones que los oligarcas podrían haber considerado compatibles con las suyas.

Casi todas las personas importantes de Atenas tomaron partido, y quienes no pudieron soportar a los Treinta abandonaron la ciudad para marchar a otra parte, aunque no participaran activamente en la rebelión. Fue un tiempo de un caos espantoso en el que la gente entraba y salía de Atenas con la mayor cantidad de bienes que podía transportar. Los refugiados que dejaban la ciudad habían sido despojados de sus posesiones o huían para salvarse y salvar a sus familias. Quienes se quedaban era porque así lo habían decidido, en el sentido de que cualquiera de ellos podría haberse unido al éxodo y hallar un alojamiento temporal en otra parte; por lo tanto, no se puede afirmar que la mera residencia fue una postura neutral. Sócrates podría haber sido bien recibido en la oligárquica Tebas, donde tenía allegados estrechos entre los pitagóricos, que prosperaban allí y que ya habían acogido a otros exiliados, incluido Trasíbulo.

Todos los que se quedaron tras el desalojo fueron considerados simpatizantes; así lo demuestra el hecho de que tras la restauración de la democracia se les ofreciera de manera general la posibilidad de salir de Atenas e instalarse en el enclave oligárquico de Eleusis, adonde habían huido ya la mayoría de los Treinta. Lisias escribió su *Defensa contra la acusación de subvertir la democracia* en favor de un hombre que, como Sócrates, permaneció en Atenas durante el régimen de los Treinta; una gran parte de su obra es un intento bastante desesperado de exponer que residir en Atenas en aquel tiempo *no* era signo de lealtad a los Treinta. Sócrates debió de saber, al menos, que su estancia en Atenas mientras sus amigos y compañeros ocupaban el poder parecería una aprobación, y que, al ser él un personaje significativo, sus actos serían observados y evaluados; además, hasta el episodio de León, que según da a entender Platón se produjo hacia el final del régimen (pues los Treinta no tuvieron tiempo de condenarlo a muerte), no había hecho nada para distanciarse de ellos. Por lo tanto, su permanencia en la ciudad fue una muestra de aprobación, de estupidez o de indiferencia poco apropiada.

Las intenciones de los Treinta de convertir Atenas en una sociedad de estilo espartano y los panegíricos a Esparta publicados por Critias solo sirvieron para empeorar las cosas. Se conocía o, al menos, se suponía en gene-

ral[31] desde hacía tiempo que Sócrates y sus seguidores se sentían atraídos por Esparta. No es que desearan largarse y vivir allí, pero les gustaba cómo sonaba la idea de una sociedad más estructurada, o incluso también su régimen oligárquico. ¿Cómo podría Sócrates no haber parecido un simpatizante? No hacía falta una gran inteligencia ni mucha sensibilidad para ver qué clase de gente eran los Treinta; Trasíbulo y cientos de personas más no necesitaron mucho tiempo para percatarse de lo que estaba sucediendo, y no deberíamos pensar que la inteligencia o la sensibilidad de Sócrates eran menos agudas que las de ellos. Sócrates debió de haberse sentido atraído por los Treinta, al menos hasta el punto de estar dispuesto a concederles un margen de tiempo para ver si las intenciones de aquellos gobernantes para Atenas coincidían con las suyas.

No tenemos que mirar lejos para ver en qué consistía ese atractivo: Critias prometía la reforma moral de Atenas; deseaba purgar la escoria y dejar solo el oro de unos pocos hombres buenos y auténticos que, a partir de ese momento, manejaran una ciudad virtuosa. Esta cruzada se acerca tanto al ideal político de Sócrates que algunos debieron de haberse preguntado si no era, en realidad, asesor de Critias. No hay duda de que Sócrates no tardó en desilusionarse cuando se vio con claridad que entre los medios empleados por Critias para hacer realidad aquellos planes suyos que tan bien sonaban se incluían las ejecuciones masivas y las expulsiones de la ciudad, y es indudable que fue ésa la razón de que se negara a ayudarles cuando le pidieron que detuviera a León (que fue asesinado, de hecho, sin juicio), pero para entonces era ya demasiado tarde: Sócrates había quedado contaminado por asociación con los Treinta. Hasta los grandes filósofos pueden ser ingenuos.

Sócrates fue presa de su deseo de presenciar la regeneración moral de Atenas. En la *Apología*, Platón nos lo presenta en trance de llevar a cabo esa tarea por su cuenta, mientras que, en el texto de los *Recuerdos de Sócrates*, Jenofonte lo describe en el intento de educar a los demás para que se conviertan en dirigentes de la ciudad:

> En otra ocasión, al preguntarle Antifonte cómo pensaba en hacer políticos a los demás, mientras que él no se dedicaba a la política, si es que sabía algo de ella, respondió: «¿Cómo podría dedicarme más a la política?, ¿interviniendo

yo solo en ella, o preocupándome de que haya la mayor cantidad posible de personas capaces para ello?»[32]

Sócrates aconsejaba a la gente que pusieran en orden sus hogares; solo cuando fuesen capaces de ejercer un control sobre sí mismos (fundamento de toda moralidad) podrían esperar controlar alguna entidad de mayores dimensiones, como el Estado. La tarea de Sócrates consistía en enseñar a sus alumnos cómo buscar la justicia para poder ejercer el liderazgo moral. La mayoría necesitaría toda una vida para aprender a disciplinar sus apetitos, sus emociones y su pensamiento, y eso les bastaría: nunca se dedicarían a la política. Pero había unos pocos elegidos respecto a los cuales Sócrates tenía, evidentemente, la esperanza de que se desarrollaran hasta llegar a ser el tipo de gobernantes dotados y morales deseados por él. Jenofonte nos cuenta, incluso, que en una conversación situada en el 407 a.C. dijo que, como resultado de la crisis social, Atenas se hallaba preparada ahora para experimentar una regeneración moral.[33]

No tengo ningún reparo en atribuir a Sócrates una mentalidad un tanto milenarista en lo que respecta al futuro de Atenas. Cualquier persona sensata podía ver que era probable, y quizá inevitable, que se produjeran cambios radicales. La antigua concepción de un Estado de ciudadanos era un ideal de autosuficiencia destinado a garantizarle autonomía y libertad frente a influencias externas. Sin embargo, ese ideal era mucho más realista en el momento de su formulación, unos doscientos años antes del nacimiento de Sócrates; a mediados del siglo v estaba bastante desfasado. Sin un impulso de austeridad y una drástica reducción de sus habitantes, Atenas no volvería nunca a ser autosuficiente. Los factores económicos más simples —la escasez de grano, madera y minerales— habían llevado a la ciudad a hacerse con un imperio marítimo, y no había vuelta atrás. El imperio, además de hacer que docenas de Estados griegos se consideraran entidades no totalmente independientes, había obligado a Esparta, la enemiga de Atenas, a mantener una red similar. Y las recompensas del imperio o, simplemente, las de la interdependencia eran evidentes por sí mismas en la riqueza ateniense, enormemente incrementada. Si Atenas dejaba de tener un imperio, lo adquiriría algún otro Estado. Otros formaron confederaciones o ligas, un proceso acelerado por la escala del nuevo tipo de

guerra, para el que ya no bastaba una milicia de ciudadanos: los Estados necesitaban aliados y dinero para contratar soldados profesionales. Fue el último momento posible para la plasmación del ideal político de Sócrates en la historia griega, el último momento en que Estados como Atenas serían lo bastante pequeños como para que fuera realista pensar en un grupo selecto de estadistas que condujeran el Estado hacia la perfección moral.

El creciente internacionalismo de la vida política significaba que la ciudad Estado se estaba convirtiendo rápidamente en un dinosaurio. Nadie puede predecir con precisión la fase siguiente de la evolución de algo tan complejo como una sociedad, pero sí es posible pronosticar que será inevitable que se produzca. El único puente seguro entre el pasado y el futuro son los principios: la manera como se apliquen deberá dejarse en manos de los futuros ciudadanos. Sócrates excavó bajo las formulaciones de la moralidad ateniense para ver cuáles eran los principios en que se sustentaba y que la mantenían; y eso es lo que él deseaba que sus alumnos transmitieran a la siguiente generación. Sin embargo, quienes carecían de su penetración o preferían esconder la cabeza en la arena solo podían ver las preguntas de Sócrates como un intento de socavar los cimientos. Se pensaba que la cultura general de una ciudad educaba a los ciudadanos, y los atenienses de orientación conservadora opinaban que la ciudad había realizado un trabajo muy bueno: habían derrotado a los persas, se habían adueñado de un imperio, se habían enriquecido y habían hecho de Atenas la gloria y el centro cultural de Grecia. Y acusaron a Sócrates de haber agitado la barca, sin darse cuenta de que ya se balanceaba por sí sola.

EL PAPEL DE ALCIBÍADES

Las obras de Platón y Jenofonte siguen unas pautas definidas y fácilmente observables al describir las relaciones de Sócrates con jóvenes dotados de talento y con aspiraciones políticas. En primer lugar, coquetea con ellos dándoles a entender que puede satisfacer sus ambiciones; luego pone al descubierto sus fallos demostrándoles que carecen de moralidad personal («¿Cómo podéis esperar haceros con el control del Estado si ni siquiera podéis controlaros a vosotros mismos?») o de la especialización requerida

para brillar en el terreno elegido. Finalmente, tras haberles demostrado sus defectos, accederá, quizá, a aceptarlos en su círculo selecto.

En el *Acibíades* de Platón vemos a Sócrates trabajando sobre su alumno más deslumbrante. Sócrates afirma que lleva un tiempo fijándose en Alcibíades, pero que ha sido ahora cuando su vocecita interior le ha permitido, por fin, abordarlo. Las ventajas naturales de Alcibíades —el joven más bello de Atenas, originario de la mejor familia de la ciudad más excelente de Grecia, bien relacionado y poseedor de una fortuna— le han llevado a tratar con desdén a sus demás pretendientes. Sócrates espera salir mejor parado. ¿Por qué? Porque es consciente de que Alcibíades (a pesar de tener solo diecinueve años en ese momento) desea ser el principal estadista no solo de Atenas, no solo de Grecia, no solo de Europa, sino de todo el mundo conocido. Sócrates es el único que puede ayudarle a hacer realidad esa ambición, pero Alcibíades debe refrenar su arrogancia y someterse a sus preguntas.

Resulta que Alcibíades no sabe nada que le ayude a satisfacer sus ambiciones: su conocimiento, basado en la educación ateniense de la clase alta, es políticamente improcedente o inferior al de los expertos. La principal cuestión que ignora Alcibíades, pero que necesita conocer si pretende ser un estadista competente, es la naturaleza de la justicia. Alcibíades actúa como si supiera qué es, pero no lo sabe, y el conglomerado hereditario no ha conseguido enseñárselo, como tampoco lo ha logrado en otros asuntos referentes a materias complejas o discutibles. Tal vez, sugiere Alcibíades con astucia, un político no necesite saber qué es la justicia, sino solo que se trata de algo conveniente. Pero Sócrates, de manera contundente, deja también al descubierto su desconocimiento de lo que es conveniente.

Sometido al sondeo de Sócrates, Alcibíades toma conciencia de su paralizante ignorancia en asuntos fundamentales. En la versión de esta conversación transmitida por Esquines de Esfeto,[34] Alcibíades se siente tan abrumado por esa conciencia que estalla en lágrimas, posa su cabeza en el regazo de Sócrates y le suplica que sea su maestro; pero el Sócrates de Platón no ha acabado todavía. No es ningún consuelo, sigue diciendo, que casi todos los demás políticos atenienses sean igualmente ignorantes; ello no excusa la ignorancia de Alcibíades. Si está destinado a representar un papel importante en el teatro del mundo, y no solo en Atenas, se encontrará inevitablemente con una clase de rivales mejores.

Tras haber bajado los humos a Alcibíades, Sócrates introduce una propuesta constructiva: lo que Alcibíades necesita por encima de todo, si va a ser un estadista competente capaz de generar la concordia en la ciudad, es conocerse a sí mismo. Conocerse a sí mismo es preocuparse del propio yo; pero ¿qué es el yo? El auténtico yo no es el cuerpo, que es solo un instrumento, sino el alma o mente (y Sócrates no puede resistirse a añadir que esto es lo que hace de él el único amante auténtico de Alcibíades, pues le ama por su alma, no por su cuerpo). Pero el alma solo puede conocerse mirando la bondad, como quien mira en un espejo, bien en otra alma o bien en el reino de lo divino. Mientras no nos conozcamos a nosotros mismos, no podremos conocer el bien, y no sabremos qué es bueno para nosotros, para los demás o para un Estado. Sin ese conocimiento, es probable que el político cause más mal que bien; debe transmitir a sus conciudadanos su propia bondad (caracterizada como justicia y autocontrol), y es evidente que no podrá hacerlo a menos que sea bueno él mismo. Mientras un hombre no haya alcanzado esta condición virtuosa, no debe dedicarse a la política sino ponerse de aprendiz con alguien mejor que él. Alcibíades se convierte y promete unirse en el futuro a Sócrates tanto como éste se había unido a él en el pasado.

Pero las últimas palabras del diálogo son pesimistas: «Espero que perseveres en ello», dice Sócrates, «pero tengo mis dudas. No dudo de tus aptitudes naturales, pero puedo ver lo poderosa que es la ciudad y temo que pueda derrotarnos a ambos». Ésta es la manera que tiene Platón de indicar que Alcibíades no resultó ser como Sócrates había deseado, y así lo hace también en el *Banquete*. Jenofonte añade que, en un primer momento, Alcibíades se sintió atraído por Sócrates porque pensaba que podría ayudarle a lograr sus ambiciones políticas, y que Sócrates era el único que podía domeñarlo, pero que el señuelo de las bellas mujeres y los amigos poderosos no tardó en corromperlo y apartarlo de Sócrates. El éxito mundano le llegó con facilidad y consideró que ya no necesitaba la guía de Sócrates.[35] Ésta fue la crónica clásica de la relación entre aquella extraña pareja según la tradición platónica posterior. Pero Esquines de Esfeto añadió el conmovedor comentario[36] de que Sócrates había esperado que la fuerza de su amor le permitiera reformar a Alcibíades, a pesar de que sería «tan difícil como obtener leche y miel de un pozo seco».

Sócrates podía ver que Alcibíades poseía la energía, el talento y la posición requeridos para llegar lejos en cualquier terreno. Deseaba generar uno o más reyes filósofos para ver cómo Atenas superaba su periodo de crisis y revitalizaba la vida moral ciudadana; ésas eran sus intenciones para Alcibíades. Es también muy posible que fuera lo que pretendía para otros de sus estudiantes que mostraban unas capacidades similares: en los *Recuerdos de Sócrates* de Jenofonte, Cármides, Eutidemo hijo de Dioclo y Critóbulo[37] de Alopece, hijo de Critón, antiguo amigo de Sócrates, aparecen todos ellos en ese papel —y podríamos añadir también a Critias, de no haber sido porque, por razones obvias, ningún autor socrático mostró a Sócrates preparando para la vida política al futuro asesino de masas—. La lista debería incluir, probablemente, el nombre del propio Jenofonte, pues, cuando prestó servicio en el extranjero, mostró una fuerte inclinación a imponerse como rey o tirano[38] en una colonia de ultramar. Y en el diálogo *Teages*[39] (incluido en el corpus platónico, pero escrito por un contemporáneo desconocido), cuando Teages es presentado a Sócrates, se describe a éste como el maestro más capaz de satisfacer su deseo de poder político. El breve diálogo termina, sin llegar a ninguna conclusión, cuando Sócrates dice que aceptará al joven si su voz sobrenatural se lo permite, pero esto confirma que Sócrates fue recordado por ayudar a jóvenes ambiciosos y de talento a convertirse en estadistas expertos.

En cuanto a Alcibíades, cuando Sócrates contempló retrospectivamente la carrera de su más brillante esperanza, debió de haber pensado para sí: «¡Qué gran pérdida!». Quizá llegó, incluso, a expresar esta opinión en alto a algunos de sus discípulos, pues Platón resumió perfectamente el asunto en el contexto de una explicación sobre por qué los reyes filósofos, los que combinan la aptitud para gobernar con la capacidad para hacer el bien a sus comunidades eran tan poco numerosos. Los jóvenes de talento serán cortejados y halagados por los demás para sus propios fines:

> «¿Qué piensas que hará semejante hombre en semejantes circunstancias», pregunté yo [Sócrates], sobre todo si se da el caso de que pertenece a un Estado importante, y en él es rico y noble, y además buen mozo y esbelto? ¿No se colmará de esperanzas vanas, estimando que va a ser capaz de gobernar a griegos y a bárbaros, y además exaltándose a sí mismo en su arrogancia, lleno

> de ínfulas y de vacía e insensata vanidad?» — «Seguramente», dijo [Adimanto] — «Y si al que está así dispuesto se acerca gentilmente alguien y le dice la verdad, a saber, que no tiene inteligencia sino que ésta le falta, y que no la podrá adquirir sin trabajar como un esclavo por su posesión, ¿piensas que le será fácil prestar oídos en medio de tamaños males?» — «Ni con mucho», dijo él — «E incluso si un individuo», continuó, «en razón de su buen natural y su afinidad con tales palabras, de algún modo las capta y se vuelve y deja arrastrar hacia la filosofía, ¿qué pensaremos que harán aquéllos al estimar que pierden sus servicios y su amistad? No habrá acción que no realicen ni palabras que no le digan para que no se deje persuadir; y en cuanto al que intenta persuadirlo, tratarán de que no sea capaz de ello, conspirando privadamente contra él e iniciándole procesos judiciales en público».[40]

Unas páginas[41] antes atribuía «crímenes horrendos y pura depravación» a esa misma persona, alguien que es brillante pero ha sido corrompido al acceder a los caprichos de la gente. Nadie duda de que este pasaje se refiere, sin dar nombres, a Alcibíades, y, al final del extracto citado, al juicio contra Sócrates. En el contexto de un debate sobre los reyes filósofos, confirma las aspiraciones de Sócrates sobre Alcibíades —y su pesar, expresado en *La república*, por su corrupción evidente, pues *La república* esboza un Estado ideal de un tipo en el que el Sócrates histórico pudo haber deseado que Alcibíades desempeñara un importante cometido—. Los seguidores de Sócrates estaban casi tan obsesionados con Alcibíades como su propio maestro; una de las cuestiones fundamentales planteadas por Platón en *La república* fue precisamente la de cómo conseguir una persona motivada por el deseo de prestigio y honor para dedicarse al gobierno filosófico.

En algún momento de los tres años del asedio de Potidea, Sócrates se sumió en un trance durante la mayor parte de un periodo de veinticuatro horas. ¿Qué estuvo haciendo? ¿Era un místico que había traspasado la nube del desconocimiento? ¿Estaba pensando? ¿Se encontraba en un estado cataléptico?[42] En cualquier caso, veinticuatro horas es un intervalo demasiado largo como para pasarlo inmóvil en contemplación (racional o mística) y constituye un suceso que atestigua los notables poderes de Sócrates. El otro aspecto significativo del episodio es que, al volver en sí, Sócrates dirigió una oración al Sol, que salía en ese momento, y siguió con sus cosas. El Sol literario del norte de Grecia a finales de la década del 430 es

la única luz cierta que se puede arrojar sobre este episodio, pero fue, seguramente, lo bastante extraordinario como para representar algún tipo de momento crucial en la vida de Sócrates —un nuevo comienzo, el inicio de un nuevo día—. Quiero proponer, de manera un tanto fantasiosa, que ese momento crucial tuvo que ver con Alcibíades, con quien Sócrates pasó gran parte de su tiempo durante la campaña; que durante esas veinticuatro horas, Sócrates se percató por primera vez de la faceta política de su misión, consistente en tomar de la mano a aquel muchacho y formarlo como rey filósofo, y en hallar asimismo a otros más.

Sócrates pudo ver que estaba a punto de estallar la guerra de su mundo, tan largamente temida; y supo que sería fundamental, fuera cual fuese el resultado, que Atenas surgiera de ella teniendo en el poder a hombres de principios, por lo que decidió centrarse en enseñar a los jóvenes, y en especial a formarlos en moralidad y política. De ahí que Platón describa su primera pregunta,[43] al regresar de Potidea, como una preocupación por los logros o la promesa de los jóvenes de la ciudad —y la persona presentada es Cármides, que iba a convertirse en uno de los miembros de su grupo selecto de jóvenes políticamente prometedores—. Pericles tuvo a Damón, Protágoras y Anaxágoras para ayudarle a configurar y exponer su política; los sofistas, en general, tuvieron a menudo como objetivo producir estadistas competentes; Sócrates deseó representar a su manera el mismo papel para la siguiente generación de estadistas atenienses. Fue una decisión trascendental, y pagó por ella con su vida.

12
UN GALLO PARA ASCLEPIO

Jenofonte ha conservado una bonita anécdota.[1] Acabado el juicio, mientras lo conducían a prisión a la espera de ser ejecutado, Sócrates se hallaba en compañía de unos pocos seguidores, algunos de los cuales se sentían profundamente afligidos. Uno de ellos dijo que lo que le resultaba especialmente duro de soportar era que no hubiese hecho nada que mereciera semejante muerte. Sócrates le respondió riendo: «¿Te sentirías mejor si la hubiese merecido?».

La anécdota puede parecer vagamente divertida, pero constituye una exageración. Hasta sus seguidores más devotos debieron de haber reconocido que su mentor se había pasado de la raya. Podemos preguntarnos, incluso, por qué no había sido condenado antes. En el sistema legal ateniense, la condena o la absolución solían depender más de si se consideraba al acusado sospechoso de actividades contrarias a Atenas que de si había cometido un delito. Y el peso de las actividades contrarias a Atenas en las que Sócrates se había visto implicado, o lo parecía, resulta impresionante.

Sócrates era un hábil polemista y enseñaba a los jóvenes a debatir con inteligencia; usurpaba la función de sus padres en la educación y, en general, se consideraba que subvertía los valores heredados; o era un sofista, o no se le podía diferenciar de ellos; en su juventud había realizado escarceos en ciencia atea y sus opiniones religiosas eran muy poco convencionales, incluso en ese momento; se sospechaba de él que era el cabecilla de un extraño conciliábulo; había irritado a muchos atenienses destacados con sus interminables y atrevidas preguntas; había sido maestro de Alcibíades, el que se había mofado de los Misterios, el más corrupto de toda una generación, oligarca y, posiblemente, aspirante a tirano, un traidor partidario de Esparta a quien la mayoría consideraba responsable de la pérdida de la

guerra; mantenía una relación estrecha con otros que o se habían burlado de los Misterios o habían profanado los hermes; también era íntimo de Critias, el ideólogo de los brutales Treinta, y de otros miembros de aquel círculo; sus opiniones políticas eran elitistas y olían igual que el programa de regeneración moral de Atenas propuesto por los dirigentes «ilustrados» y que Critias había intentado promover; se pensaba que era partidario de una constitución espartana; se había quedado en Atenas durante el régimen de los Treinta; en su proceso se mostró desafiante y abiertamente hostil con los tribunales democráticos y el legado tradicional. Los momentos emblemáticos de la historia, como el juicio de Sócrates, serán secuestrados siempre por intereses partidistas, pero intentar que dicho juicio dependa de un único asunto constituye una grave tergiversación de los hechos.

Lo peor de todo es que se rodeó de hombres a quienes probablemente inoculó esas mismas opiniones. Las obras socráticas tanto de Platón como de Jenofonte están pobladas de personajes indeseables; los antidemócratas superan en una proporción considerable a los no alineados o a los partidarios de la democracia. De los quince interlocutores presentados por Platón en conversación con Sócrates y cuya filiación política nos es conocida, cinco son demócratas y el resto, canallas o traidores. Se sabía que Sócrates había enseñado y amado a Alcibíades y Cármides; también había sido maestro de Critias y Eutidemo, el amado de Critias; otro de los Treinta, Aristóteles de Toras, pertenecía, al menos, al círculo socrático, lo mismo que Clitofón, que ayudó a preparar el terreno para la oligarquía del 411 y se situó en la periferia de la del 404; siete, al menos, de los que huyeron al exilio[2] debido a los escándalos del 415 eran compañeros íntimos suyos; Jenofonte pertenecía al grupo de sus estudiantes y fue desterrado de Atenas en la década del 390 por sus inclinaciones antidemocráticas y favorables a Esparta; en general, Sócrates se movía en los círculos de los oligarcas o de quienes se sospechaba que lo eran y mantenía una relación estrecha con los pitagóricos, políticamente sospechosos. Sócrates podía haber sido condenado simplemente en función de sus lamentables compañeros y alumnos por unos dicastas que no sabían nada de sus opiniones políticas y religiosas.

Pero Sócrates había estado molestando a la gente con sus preguntas desde el 440, aproximadamente; se sabía que era el maestro de unos jóve-

nes arrogantes ya desde finales de la década del 430 (aparece mencionado por primera vez en un fragmento cómico conservado);[3] y, al margen de si mi conjetura sobre un momento de conversión en Potidea es o no cierta, parece ser que estuvo comprometido con una determinada vía política durante treinta años, al menos, antes de su juicio. A juzgar por las referencias de los comediógrafos, Sócrates alcanzó su apogeo en las décadas del 420 y 410 y se mantuvo un tanto alejado del centro de la atención durante una década, por lo menos, antes de su proceso. Habían transcurrido veinticuatro años desde que Aristófanes y Amipsias hicieron de él el ateo e intelectual subversivo más famoso de Atenas. ¿Por qué hubo que llevar al anciano filósofo ante los tribunales precisamente entonces, en la primavera del 399 a. C.?

Al igual que otros intelectuales, Sócrates solo se convirtió en blanco cuando se le consideró una amenaza para el orden público. Sus vínculos con los Treinta cambiaron su condición de excéntrico inocuo para hacer de él un indeseable. Había vivido de prestado desde la derrota de los Treinta ocurrida en el año 403. Esto no significa que el cargo de impiedad fuera, en un sentido más o menos estalinista, una simple tapadera para un juicio político: religión y sociedad estaban tan íntimamente conectadas que acusar a Sócrates de impiedad era acusarlo de ser socialmente indeseable. El cargo de corrupción era también implícitamente político, pues todo el mundo habría pensado de inmediato en los «jóvenes» —Alcibíades, Critias y el grupo de los oligarcas de las décadas del 420 y 410—. Había habido oscuras murmuraciones acerca de la influencia de Sócrates sobre aquellos personajes funestos.

El clima general no contribuía, ni mucho menos, a la absolución de Sócrates. El principal tema de las conversaciones serias tras la caída de los Treinta era: «¿Cómo llegamos a esa situación?». Todos los personajes y sucesos controvertidos de los treinta últimos años fueron repasados y escudriñados por los atenienses en busca de un sentido; y los razonamientos sobre cuándo se equivocaron y cómo pudieron haber dejado que el imperio se les escapara de las manos volvían a menudo al papel desempeñado por Alcibíades en su hundimiento o al cometido que podría haber tenido en la recuperación de la fortuna de la ciudad si le hubiesen dejado o si hubiera sido un poco menos... Alcibíades. Y la gente miraba a Sócrates de

manera distinta debido a su relación con los Treinta. Al ser uno de los que habían permanecido en Atenas durante su régimen, se había ofrecido a Sócrates la posibilidad de salir de la ciudad e instalarse en Eleusis. Él la rechazó; al ser un personaje representativo, el paso lógico siguiente era llevarlo a juicio.

LOS REPRESENTANTES DE LA ACUSACIÓN

Tenemos ya el contexto que nos permite conjeturar los motivos de los acusadores de Sócrates —Meleto de Piteas, Licón de Tóricos y Ánito de Eunomio—. En los años a los que nos referimos hubo varios hombres llamados Meleto, pero sabemos tan poco acerca de ellos que ni siquiera podemos estar seguros de cuántos fueron. Resulta atrayente pensar que el Meleto que acuso a Sócrates es el mismo que había llevado a los tribunales otro destacado caso de impiedad contra Andócides unos meses antes; ello nos ofrecería una imagen coherente de un conservador religioso devoto de la democracia. Pero Platón hace que Sócrates defina a su Meleto como «joven y desconocido»,[4] una descripción nada adecuada para el acusador de Andócides, que había sido en el pasado uno de los hombres más ricos de Atenas y un famoso antidemócrata.

Hubo también un tal Meleto implicado en la detención de León de Salamina durante el régimen de los Treinta. Como Sócrates se negó a participar en su detención, sus defensores póstumos habrían hecho mucho hincapié en la participación de uno de sus acusadores; además, si nuestro Meleto hubiese sido éste, es difícil que Sócrates dijera que le resultaba desconocido. Pero, por el discurso de defensa de Andócides,[5] sabemos que el Meleto que lo llevó a juicio fue también el que participó en la detención de León. En tal caso, nuestro Meleto —el Meleto de Sócrates— no entra en cuenta. Su padre pudo haber sido un autor de tragedias no muy distinguido. Su escasa notoriedad hace verosímil pensar que fuera poco más que un testaferro de los otros dos acusadores, Ánito y Licón, personajes bastante más destacados de la vida pública ateniense. Así lo confirman las palabras de Sócrates tras el veredicto de culpabilidad: «Es evidente para todos que, si no hubieran comparecido Ánito y Licón para acusarme,

[Meleto] quedaría condenado incluso a pagar mil dracmas por no haber alcanzado la quinta parte de los votos».[6] El peso de Licón y Ánito inclinó la balanza en contra de Sócrates —y no debe extrañarnos que se tratara de un peso político.

Sabemos muy poco sobre Licón, excepto que alcanzó cierta prominencia como político demócrata en la década del 400, pero la conjetura más verosímil para su hostilidad hacia Sócrates es que asoció a éste con los Treinta, que habían asesinado a su hijo. Licón (si se trata del mismo Licón) aparece en el *Banquete* de Jenofonte, situado en el 422 a. C., cuando, al parecer, mantenía relaciones cordiales con Sócrates. Pero desde entonces habían pasado muchos años, y la muerte de su hijo amado pudo haberle hecho cambiar de parecer.

El acusador más aciago fue Ánito. No ha llegado hasta nosotros su ascenso en política, y en su primera aparición, en el año 409, se muestra en lo más alto de la escala, en el puesto de general. Pilos, en la punta suroccidental del Peloponeso, había permanecido en poder de los atenienses desde el 425, pero acababa de ser tomado de nuevo por los espartanos. A Ánito se le encomendó la tarea de recuperar aquella importante cabeza de puente. El mal tiempo le impidió lograrlo, y los atenienses, como solían hacer con los generales que fracasaban, decidieron procesarlo, pero fue absuelto —al parecer, gracias a un soborno.[7]

Al final de la Guerra del Peloponeso, Ánito fue en un primer momento partidario de los Treinta, o al menos de Terámenes, pero cuando la ideología pasó a ser más importante que la amistad, huyó al exilio para unirse al movimiento de resistencia de Trasíbulo, de forma que abandonó su valioso negocio a la rapacidad de los Treinta. Ánito se convirtió rápidamente en uno de los líderes de la resistencia y se le citaba junto con el propio Trasíbulo.[8] Tras la guerra civil ocupó un lugar igualmente destacado, en especial como uno de los promotores del intento de reconciliar a demócratas y oligarcas y fomentar la concordia social. En un diálogo situado en el 402, Platón dijo que el pueblo ateniense lo elegía para los cargos más importantes del Estado.[9] Se le describe convincentemente[10] como uno de los que prestaron un buen servicio a la democracia y como una persona poderosa en la ciudad.

Sin embargo, a partir del 399 su carrera resulta poco clara. Según la

tradición popular, los atenienses lamentaron la ejecución de Sócrates y se desquitaron con los acusadores; existen diversos relatos que ofrecen diferentes versiones[11] sobre su horrible final. Ninguno de esos cuentos con moraleja resulta fiable. Aquí, en cualquier caso, no nos interesa lo que les ocurrió a los acusadores tras el juicio. La cuestión es que dos demócratas destacados, uno de los cuales había sido un héroe de la revolución contra los Treinta y seguía siendo un eminente político demócrata, llevaron a juicio a Sócrates, a quien se procesó, indudablemente, por sus vínculos con Critias. Y esto es precisamente lo que descubrimos que creían los propios atenienses: unos cincuenta años después, en el 345 a.C., Esquines citó el caso de «Sócrates el sofista»[12] diciendo que había sido ejecutado por haber sido maestro de Critias.

Después del 403, los atenienses quisieron estabilizar la democracia para impedir nuevos golpes oligárquicos. Este sentimiento se hallaba tan extendido que, salvo que hubiera poderosas razones en contra, el juicio de un hombre como Sócrates, promovido además por aquellos acusadores, hubo de considerarse inevitablemente una actuación políticamente motivada. Volviendo la vista atrás, identificamos los años 404-403 como una gran divisoria en la historia de Atenas, pero una mirada retrospectiva no debería cegarnos impidiéndonos ver que los atenienses de la época ignoraban que habían derrotado las fuerzas de la tiranía y de una oligarquía intolerante de una vez por todas (o, al menos, hasta que la democracia fue aplastada por una potencia extranjera); pensaban que seguían luchando todavía contra esos enemigos internos y estaban apuntalando la democracia. Entre la oligarquía del 411 y la del 404 había habido un intervalo de siete años, por lo que el paso relativamente pacífico de solo cuatro, hasta el 399, o dos desde la derrota definitiva de los oligarcas en Eleusis, no parecía motivo para que se sintieran confiados. Además, los Treinta habían sido impuestos a Atenas por Esparta con la ayuda de Persia y aún no se había desvanecido ninguna de esas dos influencias sobre lo que sucedía en Atenas. Si es cierto que Ánito era conocido como uno de los arquitectos de la concordia de la posguerra, tenía que hacer una excepción en el caso de Sócrates por el bien de la democracia.

EL DISCURSO DE ACUSACIÓN PRONUNCIADO POR ÁNITO

Las pruebas circunstanciales y anecdóticas acumuladas contra Sócrates eran increíblemente numerosas. Solo por eso podríamos redactar una lista de cosas que pudieron haber dicho los acusadores, según una conjetura razonable, pero no tenemos por qué recurrir totalmente a las suposiciones, pues una parte, al menos, del contenido de sus alegatos se puede espigar de tres fuentes. Las dos primeras son los discursos de defensa escritos por Platón y Jenofonte, pues de vez en cuando parecen responder a puntos planteados por los de la acusación; la tercera, y más importante, es un panfleto publicado por Polícrates en el año 392.

Polícrates era un retórico ateniense conocido, sobre todo, por escribir discursos paradójicos en los que defendía a canallas famosos o atacaba a héroes también famosos. No se ha conservado nada de su obra, pero queda algún reflejo de ella en otros autores. Su defensa del legendario rey egipcio Busiris, por ejemplo, que tenía la fea costumbre de masacrar a quienes visitaban su país, fue hallada junto con una extensa réplica de Isócrates.[13] Otra de sus obras famosas fue el *Discurso de acusación contra Sócrates*, que pretendía ser el pronunciado por Ánito en el juicio. Su objetivo era hacer publicidad de los productos ofrecidos por Polícrates como aspirante a la profesión de redactor de discursos y expresar su apoyo a la democracia. Le respondieron Jenofonte y, siglos más tarde, Libanio de Antioquía (y, entre ambos, probablemente otros actualmente desconocidos).

El panfleto de Polícrates ha sido marginado durante mucho tiempo como medio para reconstruir el discurso de Ánito, pues la mayoría de los estudiosos creen que desde el final de la guerra civil en Atenas había estado en vigor una amnistía general que prohibía referirse a los crímenes reales o supuestos cometidos antes del 403. Dado que el panfleto de Polícrates contravenía claramente aquella amnistía (por ejemplo, al acusar a Sócrates de haber sido maestro de Alcibíades), parecía que no se corría ningún riesgo ignorándolo. Pero ahora sabemos que no hubo una amnistía general. Los acusadores de Sócrates pudieron haber dicho todo lo que quisieron en el juicio contra él (como podrían haberlo hecho aunque se hubiese decretado una amnistía general, mientras no se refiriesen concretamente a personas e incidentes anteriores al 403; pero esto habría debilitado

seriamente su demanda), por lo que en los pasajes recuperables del *Discurso de acusación contra Sócrates* de Polícrates no hay nada que le impida reflejar con autenticidad el verdadero alegato de Ánito. Y eso es también lo que da a entender Jenofonte: al principio de sus *Recuerdos de Sócrates*, cuando se refiere a la obra de Polícrates, atribuye los argumentos al «acusador» (o «demandante»), lo que parece con gran probabilidad una referencia al juicio de Sócrates y a uno de sus tres acusadores.

La naturaleza misma de los escritos de Polícrates apunta en esa misma dirección. Al igual que su más ilustre predecesor Gorgias de Leontinos, era conocido por escribir disertaciones paradójicas ideadas para dar una muestra de sus habilidades retóricas en alguna causa poco prometedora. El propósito fundamental no era la verdad, sino la exhibición retórica. Pero ni el repertorio de Gorgias ni el de Polícrates se reducían a la paradoja. Si el *Discurso de acusación contra Sócrates* hubiese sido un mero pasatiempo, Jenofonte no se habría molestado en darle respuesta, pues nadie se lo habría tomado en serio. Es muy posible que el «acusador» de Jenofonte sea, en realidad, Ánito, y que, por lo tanto, conozcamos al menos un poco de lo que dijeron en sus discursos los demandantes en el juicio contra Sócrates.

La táctica básica de un discurso de acusación en los tribunales atenienses consistía en admitir una implicación personal, intentar convertir la indignación privada en pública asegurando que se actuaba en interés del pueblo señalando el historial delictivo del acusado y su carácter depravado y antidemocrático, y sostener que la preservación de la ciudad dependía de un veredicto de culpabilidad. Es, por lo tanto, probable que, antes de pasar al meollo de su discurso, Ánito comenzara con alguna generalización de ese tipo. Pocas de las cosas que vienen a continuación son fantasía, aunque, por supuesto, las he redactado yo mismo; por lo demás, se basan en los diversos escritos posteriores que parecen reflejar los discursos de la acusación.[14]

Caballeros, no quiero quitaros mucho tiempo. Todavía tiene que tomar la palabra mi amigo Licón, cuya trayectoria al servicio de la ciudad es conocida de todos vosotros. Además, ya habéis oído hablar a Meleto y demostrar que este hombre, Sócrates de Alopece, es un ateo acérrimo, cabecilla de un extraño conciliábulo y un sofista que enseña a los jóvenes destrezas corruptas y subversivas —les enseña a pasar por encima de ciudadanos honrados, como sus padres y los amigos de sus familias,

en favor de sus novedosas concepciones impías e inmorales. No es un verdadero ciudadano sino el acólito de un dios no reconocido por el Estado. Pero no diré nada más sobre el cargo de impiedad, tan diestramente abordado por mi colega, y me centraré en el de corrupción.

No necesito quitaros vuestro tiempo, pues es totalmente probable que sepáis ya qué clase de hombre es Sócrates; lo habéis visto en el Ágora rodeado por una pandilla de jóvenes afeminados y ceceantes y de unos cuantos viejos consumidos. También suele andar por los gimnasios, pero dudo de que muchos de vosotros lo hayáis visto allí, pues tenéis cosas mejores que hacer con vuestro tiempo que comeros con la vista los cuerpos de unos muchachos. ¿Y él, a qué se dedica? ¿Qué espectáculo organiza para su público? Se pega a cualquiera de vosotros y le obliga a someterse a sus preguntas. Y no se trata de preguntas inocentes. No, no os pregunta qué hora es o cómo se va a la escuela de pugilato de Taureas. Para gran regocijo de sus discípulos, os enreda con nudos sofísticos y os avergüenza alegando demostrar que ninguno de nosotros sabe qué es la bondad. Transmite astutamente la impresión de que él sí posee ese conocimiento, aunque nadie le ha oído decir de qué se trata.

Apoya sus escurridizos argumentos remitiéndose a poetas antidemocráticos, y por esos medios afirma demostrar que nuestros valores heredados, que han guiado nuestra hermosa ciudad hasta llevarla a su grandeza, están tan plagados de contradicciones que no sirven para nada. Pervierte las ideas de nuestros más nobles poetas intentando demostrar que Hesíodo afirmaba que debemos delinquir para ganarnos la vida, y que nuestro antepasado Homero hizo de Odiseo un ladrón, dijo que la propia Guerra de Troya fue una forma de robo y animó a poner por los suelos a los pobres —a vosotros, honrados ciudadanos de Atenas—. Bien, permitidme que os recuerde que fue el gran Hesíodo quien dijo: «A menudo, todos los ciudadanos de una comunidad sufren a consecuencia de una mala persona».[15]

Y no puede haber duda de que este hombre ha perjudicado a nuestra comunidad. Nuestra ciudad tiene como fundamento los valores transmitidos por nuestros padres; sin embargo, Sócrates enseña a los jóvenes a ignorar a sus padres considerándolos inútiles, incapaces de enseñar la virtud, y les anima a despreciar las leyes y las tradiciones. Se siente tan por encima de la moral de la ciudad que no creería rebajarse si enseñara a otros a mentir y robar o si lo hiciera él mismo. Es característico que sus alumnos se consideren más listos que sus padres, que no han recibido formación —¿y de dónde han sacado esa idea?—. Sócrates dice que un hijo inteligente debe refrenar a su padre ignorante en el caso de que esa ignorancia le lleve a perjudicarse. Equipara la ignorancia con la demencia, como cierta forma de insensatez, y por tanto os llama a todos locos.

El único amigo verdadero, dice, y el único padre auténtico es el que sabe qué es lo correcto —es decir, según los particulares criterios de Sócrates— y puede explicárselo a los demás y guiarlos hacia ello. Pero eso solo lo dice para presentarse como el máximo amigo de sus estudiantes e introducir así una cuña entre ellos y sus familias. ¿Cómo puede alguien ocupar el lugar de un padre, que ha dado a sus hijos el don de la vida? Difícilmente iremos demasiado lejos si decimos que este hombre ha sido el único responsable del conflicto intergeneracional que afectó tan gravemente a nuestra ciudad hace unos pocos años. Él y nadie más que él ha hundido la ciudad en la crisis de la que solo ahora se está recuperando. Tenemos que asegurarnos de que no haga nada para echar por tierra esa recuperación.

Es bien sabido que se burla y enseña a otros a burlarse de los sorteos, base de nuestro igualitarismo democrático y prenda de nuestra confianza en los dioses. Como si fuera un ciudadano leal, dice que el sorteo perjudica en realidad a la ciudad. Desea ver cómo unos pocos hombres con conocimiento la toman a su cargo —pero ¿qué nombre daríamos a esto sino el de oligarquía?—. Hace tiempo que se sabe que es partidario de las prácticas de Esparta y los espartanos, lo que nos hace retroceder nuevamente a la elitista pederastia perpetuada por él. Está tan lejos de animar a sus seguidores a que participen en la vida pública de la ciudad, que, tanto con su ejemplo como con sus palabras, les hace preferir la ociosidad al cumplimiento de sus deberes cívicos.

Hasta aquí he hablado de sus seguidores en general. Permitidme ser ahora más concreto. Sócrates fue el maestro de Alcibíades y Critias. Apenas necesito recordaros las hazañas de Alcibíades. Fue un hombre que aspiraba a la tiranía, instigó el golpe oligárquico de hace doce años, profanó nuestros Misterios más sagrados y es posible que hubiera profanado los hermes. Fue un hombre que ayudó tanto a los espartanos como a los persas en su campaña militar contra nosotros, cuando podía y debía haberse servido de sus innegables talentos para ayudarnos a ganar la guerra. Fue un hombre al que se maldijo y desterró como monstruo de impiedad y que, apenas le hicisteis regresar a la ciudad, movidos por vuestra indulgencia, cuando su tiránica ambición volvió a alzar su vil cabeza, y acertasteis al considerar adecuado desterrarlo una vez más. Alcibíades fue responsable de casi todas las cosas terribles padecidas por la ciudad durante la guerra.

En cuanto a Critias, los terribles sucesos planeados por él son demasiado recientes como para que necesitéis que alguien os los recuerde. Deseaba convertirnos en un satélite de Esparta; deseaba hacer borrón y cuenta nueva con la democracia. En pos de su visión, mató sin piedad a quinientos ciudadanos o metecos leales y robó los bienes de muchos más, a quienes envió al destierro. Todos los atenienses sanos de

corazón y mente se rebelaron contra él. ¿Y qué hizo Sócrates? Se quedó en Atenas; se mantuvo como espectador y observó cómo Critias expulsaba a atenienses de la ciudad, robaba sus propiedades y asesinaba a sus parientes. ¿Y por qué se quedó? Porque Critias era uno de sus discípulos —al igual que Cármides y Aristóteles, hombres de una reputación apenas menos perversa—. En realidad, es probable que no os sorprenda saber que muchas de las ideas de Critias fueron espigadas de su maestro.

Él os dirá que no es un maestro y que, por lo tanto, nunca enseñó a Alcibíades y a Critias. Apelará a su famosa pobreza para testificar que nunca aceptó dinero por sus enseñanzas —cuando lo único que esto demuestra es su absoluta excentricidad—. Os dirá que, en cualquier caso, no habría que culpar al maestro por las opiniones de sus alumnos. Os dirá que las suyas no son subversivas o ateas —y que, en realidad, no hay nadie en Atenas más moral y recto que él, afirmación que ni siquiera me molestaré en abordar—. Pero ¿es solo mera coincidencia que Alcibíades y Critias mantuvieran unas opiniones tan similares a las de su maestro? ¿Las tomaron del aire? Todo el mundo cree que los maestros —no quienes enseñan hechos sino opiniones, como él— son responsables de las opiniones de sus alumnos. El hecho de negarlo no es más que otro ejemplo de su desprecio hacia lo que creemos nosotros, la gente corriente.

Al igual que a los otros Tres Mil, se le ofreció la posibilidad de retirarse a Eleusis, sin más represalias por su conducta perversa. Pero no tuvo la decencia normal de aceptar el ofrecimiento y evitar este juicio; y como decidió quedarse y comparecer ante el tribunal, merece la pena de muerte. Si no ejecutáis a este hombre, sois cómplices del mal moral que ha afectado a nuestra hermosa ciudad y que nosotros estamos haciendo cuanto podemos por combatir, y no conseguiréis impedir futuras revoluciones oligárquicas planeadas por él o por otros de su círculo. Fijaos: incluso ahora tiene entre sus seguidores al menos a un pariente de Critias, el joven Platón. Os corresponde a vosotros proteger a nuestra juventud, el futuro de la ciudad, condenando a este hombre a muerte.

Algo así dijo, al parecer, Ánito. Al centrarse en el aspecto de la acusación relacionado con la corrupción, insistió, como es natural, en cómo Sócrates había ampliado la brecha abierta entre padres e hijos. Hoy en día estamos acostumbrados a educar a nuestros hijos para la independencia, para que sean hombres y mujeres no sometidos a otros, por lo que tal vez parezca que Ánito hace demasiado hincapié en un asunto relativamente trivial,

pero se trataba del aspecto particular más importante de los cargos contra Sócrates. No es solo que fuese impío e irreligioso, sino que enseñaba a los jóvenes a serlo también ellos. Mogens Hansen exageraba solo un poco cuando dijo:

> A Sócrates no se le acusó de ser ateo, sino misionero... Era raro que se juzgara a una persona que tenía opiniones propias acerca de los dioses; y el hecho de que se llevara a juicio a alguien que criticaba las instituciones democráticas constituye un caso singular. Se supone, pues, que Sócrates no fue juzgado por tener esas opiniones sino, más bien, por haberlas propagado entre sus seguidores cada día, un año sí y otro también.[16]

La brecha generacional parecía amenazar el futuro mismo de la ciudad, pues se suponía que la continuidad de Atenas dependía de la perpetuación de los valores en que había sido educada la generación de los padres y, por supuesto, de la voluntad de los hijos en tomar, sin más, las riendas del gobierno democrático, cosa que Sócrates parecía estar poniendo en peligro. Ánito era la fuerza impulsora de la acusación y, por lo tanto, le correspondió a él abordar el cargo de corrupción. De la misma manera, la mayoría de los comentarios explícitos o implícitos sobre el juicio de Sócrates conservados en nuestras fuentes se interesan en refutar la idea de que llevaba por mal camino a la juventud de Atenas. Platón negó, simplemente, que Sócrates fuera un maestro,[17] un transmisor de información, y dedicó una gran parte de su vida a perpetuar una imagen de Sócrates que desaparece tan por entero tras una máscara de ironía y preguntas que resulta casi imposible atribuirle opiniones. Como mucho, Platón nos dice que ciertos jóvenes imitaron el método de interrogatorio de Sócrates.[18]

El enfoque de Jenofonte fue distinto. Su Sócrates es un maestro en el pleno sentido de la palabra, lleno de consejos sabios para todo el mundo y nada reticente en admitir[19] que era un experto en educación. En la *Ciropedia*, un relato idealizado y ficticio (y a menudo tedioso) sobre la educación de Ciro el Grande, fundador del imperio persa, Jenofonte narra una fábula transparente.[20] Tigranes, hijo del rey de Armenia, estaba sumamente encariñado con «cierto sofista». Ciro lo había observado, y un buen día preguntó a Tigranes qué le había sucedido a aquel hombre. Para su asombro, escuchó que el rey lo había condenado a muerte, y preguntó por qué.

«Según mi padre, me estaba corrompiendo», respondió el príncipe; y continuó: «Pero ¿sabes, Ciro, que ese profesor mío era tal dechado de virtud que, cuando estaba a punto de morir, me hizo llamar y me dijo: "No te enfades con tu padre, Tigranes, por haberme condenado a muerte. No lo hizo por malevolencia, sino solo por ignorancia, y, en cuanto a mí, estoy seguro de que nadie comete errores de ignorancia *intencionadamente*"». Dio la casualidad de que, sin pretenderlo, el rey de Armenia había escuchado a Ciro preguntar a Tigranes, y le explicó que había matado al maestro «porque me parecía que, bajo su influencia, mi hijo le respetaba a él más que a mí».

La moraleja es tan clara como Jenofonte quiso que fuera, y así ha sido reconocido desde hace mucho tiempo.[21] El maestro sabio, identificable con Sócrates por expresar una convicción socrática fundamental (que nadie actúa injustamente a propósito), fue asesinado porque hizo que Alcibíades, o la juventud dorada de Atenas en general, lo prefiriese a él por encima del Estado, representado en el relato por el rey de Armenia. Su condena fue una respuesta directa a la crisis social.

UN CHIVO EXPIATORIO

Sócrates fue llevado a juicio como figura representativa —precisamente tal como sugiere Platón al identificar como sus enemigos más temibles a sus «antiguos acusadores»,[22] que habían hecho de él esa clase de figura—. Fue castigado por el conflicto intergeneracional, provocado por factores sociales más que individuales, y, desde luego, no por una única persona; fue castigado como maestro moralmente subversivo, cuando había otros a quienes se podía haber endosado igualmente esa extraña acusación; fue castigado como crítico de la democracia, a pesar de no haber sido el único, ni mucho menos; incluso Critias y Alcibíades fueron productos de su tiempo más que de las enseñanzas socráticas. Sócrates fue condenado a muerte porque los atenienses deseaban purgarse de tendencias indeseables, y no solo de un individuo indeseable.

Al acabar la guerra, los atenienses podían contemplar tras de sí un historial de inseguridad moral que les había llevado a protagonizar episodios

de una brutalidad despiadada. También sabían que de vez en cuando se habían comportado con la estupidez más extrema —en el trato dado a los generales de las Arginusas, por ejemplo, o al rechazar respetables ofertas de paz presentadas por Esparta—. Pero por encima de esos fallos humanos, estaba el mundo de lo divino. En una sociedad tan imbuida y consolidada por el sentimiento religioso, la catástrofe solo podía verse como un signo del desagrado de los dioses. Atenas acababa de perder una guerra; era evidente que los dioses no habían tomado partido por ella.

Y como lo que motivaba a los dioses era la reciprocidad, el hecho de que dejaran de hacer a la ciudad objeto de su benevolencia demostraba que los atenienses les habían defraudado de algún modo y merecían ser castigados. En otras palabras, en Atenas había una veta de impiedad que estaba siendo objeto del castigo de los dioses. La manera más fácil de intentar resolver esa tendencia era singularizarla, atribuirla a un único individuo. Este salto mental fue facilitado por el concepto griego de contaminación, entendido como una especie de emanación perniciosa que podía propagarse a partir, incluso, de un solo individuo e infectar a toda una comunidad. Castigar a un asesino era una obligación tanto legal como religiosa, pues había que impedir la diseminación de su miasma. Hasta los animales y objetos inanimados que habían «causado» una muerte humana podían ser «juzgados» y, una vez declarados culpables, ejecutados o desterrados más allá de los límites de la ciudad.

Pero dada la imposibilidad de garantizar el control de todas las fuentes de contaminación, una vez al año, en el mes de Targelión (el undécimo del calendario ateniense, equivalente aproximado de nuestro mes de mayo), dos personas, una de las cuales representaba a los hombres de la comunidad y portaba un collar de higos negros, mientras que la otra representaba a las mujeres y llevaba higos blancos, eran arrastradas fuera de la ciudad. Sigue habiendo muchas cosas oscuras[23] en torno a este rito, conocido como las Targelias (el nombre del mes estaba tomado del de la festividad). Los dos chivos expiatorios eran indigentes o criminales, y una vez que estaban fuera de las murallas de la ciudad se les azotaba. La fiesta duraba dos días; la expulsión se realizaba el sexto día del mes, y a continuación, durante la jornada siguiente, se banqueteaba y se disfrutaba de las buenas cosas que la expulsión había hecho posibles.

Las palabras griegas para designar el «chivo expiatorio» (la expresión castellana deriva de la antigua práctica judía[24] en la que se utilizaba una cabra en vez de un ser humano) eran *kátharma* («morralla») o *phármakos*, término estrechamente relacionado con *phármakon*, que significaba «medicina» o «remedio»: el chivo expiatorio llevaba consigo fuera los males de la ciudad (simbolizados de alguna manera en Atenas por los higos secos) y los curaba. En realidad, el rito comenzó, probablemente, como un intento de prevenir o curar enfermedades; por eso estaba consagrado a Apolo, el dios de la enfermedad. La flagelación y la muerte simbólica, consistente en la expulsión de la comunidad, atenuaban la antigua práctica de matar realmente al chivo expiatorio. Los chivos expiatorios voluntarios eran mucho más propicios que los involuntarios, y siempre solía haber un delincuente disponible que prefería la flagelación y expulsión rituales al destino, fuera el que fuese, que los tribunales habían decretado para él.

En todo este asunto hay cosas que seguían siendo fundamentales para los atenienses contemporáneos de Sócrates, no solo porque aquel rito anual se celebraba todavía en su tiempo, sino también porque a los habitantes de Atenas se les recordaba constantemente la importancia del sacrificio personal por el bien de la ciudad. El Partenón, el templo de Atenea en la Acrópolis, se concluyó en el año 438, y sus esculturas, en el 434. En cuanto a la interpretación de mi friso favorito,[25] la historia que relataba era la de uno de los principales mitos fundacionales de Atenas, la leyenda del rey Erecteo y sus tres hijas. Al tener que hacer frente a una invasión de bárbaros, Apolo dijo al rey que, para salvar la ciudad, debía sacrificar a una de ellas, y las hijas del monarca, para ahorrarle aquella elección imposible, decidieron morir las tres.

Nos enfrentamos a varias coincidencias extrañas sobre las que sería arriesgado construir todo un edificio. Pero Apolo era no solo el dios de las Targelias y de la autoinmolación de las hijas del legendario rey, sino también el dios de Sócrates,[26] el que había impulsado su misión, según lo cuenta Platón, aquel cuyas máximas morales (como la de «conócete a ti mismo») creía perpetuar el propio Sócrates,[27] y, en cuanto dios de la adivinación, aquel de quien procedía probablemente su vocecilla. Pero lo que tal vez resulte más sorprendente es que el 6 de Targelión, el primer día de la fiesta del chivo expiatorio, era el del cumpleaños de Sócrates,[28] o, al menos, así

lo afirma la tradición. Sin embargo, aunque se trate de una invención o de una conjetura, da a entender que alguien estableció la relación entre Sócrates y las Targelias.

Me gusta pensar que Sócrates, el devoto de Apolo, aceptó su muerte como un chivo expiatorio voluntario. No había logrado ver su ideal de Atenas hecho realidad y es indudable que, de haber seguido en libertad, habría pensado que la continuación de su misión representaba la mejor oportunidad de la ciudad para regenerarse.[29] Pero eso era cosa del pasado. Si, en un acceso temporal de celo tras la guerra, los atenienses pensaron que sería necesaria la muerte de un pensador conflictivo para sanar las divisiones surgidas en Atenas y crear la concordia con la que parecían sentirse comprometidos todos los políticos y por la que él mismo había trabajado a su manera, Sócrates no lo iba a impedir. En vez de escapar, como podría haber hecho fácilmente, dejó que lo mataran.

Las últimas palabras de Sócrates,[30] dichas a su viejo amigo Critón desde su lecho de muerte en la prisión, mientras el veneno se adueñaba de su cuerpo, fueron: «Critón, le debemos un gallo a Asclepio. Así que paguémoslo y no lo descuides». Asclepio era el dios de la curación y su culto había sido introducido en Atenas hacía menos de treinta años. Estas famosas y misteriosas palabras han sido objeto de numerosas interpretaciones.[31] Me gustaría añadir una más. Jugando con el vínculo estrecho entre *phármakos* y *phármakon*, «chivo expiatorio» y «remedio curativo», Sócrates se vio a sí mismo como el médico que sanaba los males de la ciudad por medio de su muerte voluntaria. Se debía una ofrenda de gratitud al dios de la curación.

GLOSARIO

ÁGORA:

Combinación de plaza mayor, mercado y centro administrativo.

ARCONTE:

Literalmente, «guía», «dirigente». El término fue utilizado para designar a diversos altos cargos del gobierno ateniense en diferentes momentos de su historia. En el periodo clásico había nueve arcontes elegidos cada año: el arconte epónimo (que daba nombre al año), el arconte rey, el polemarco (dirigente de la guerra) y seis *thesmothétai* (en origen, responsables de las leyes y el orden público).

DEMO:

Una de las reformas introducidas por Clístenes en el 508 fue la de adscribir a todos los ciudadanos de Atenas y a sus futuros descendientes a uno de los 139 demos («pueblos», «municipios») con fines constitucionales y de identificación. El registro de quienes cumplían dieciocho años en su demo ancestral constituía su ingreso en la ciudadanía ateniense. Un demo era, por lo tanto, el municipio ancestral de un ciudadano de Atenas, al margen de si seguía viviendo en él o no, y servía para identificar a las personas: Sócrates Sophroniscou [hijo de Sofronisco], [del demo] de Alopece.

«DÉMOS»:

El pueblo común. Para los demócratas, la palabra designaba a cualquier ciudadano, sin tener en cuenta su fortuna ni otros indicadores sociales; para los miembros de la élite, designaba a cualquier persona, fuera de ellos mismos, es decir, «las masas».

DICASTA:

Miembro de un jurado ateniense que reunía las funciones de juez y jurado.

ÉFORO:

Literalmente «supervisor». Nombre de un alto cargo en Esparta —y temporalmente en Atenas, en el 404.

ILOTA:

Siervo agrícola de Laconia y Mesenia, conquistadas por Esparta.

HETAIREÍA:

Club o asociación de hombres con ideas afines, habitualmente aristócratas. En origen se formaron por razones sociales, pero podían llegar a politizarse.

HOPLITA:

Soldado de infantería fuertemente armado, en general con casco, coraza con un jubón corto de protección, grebas de bronce para las espinillas y, sobre todo, un gran escudo redondo y cóncavo de unos 90 cm de diámetro, hecho de madera recubierta de bronce con un borde también de bronce. Portaba una larga lanza arrojadiza con punta de bronce y una espada de hierro.

CLEPSIDRA («LADRONA DE AGUA»):

Reloj de agua.

«KÓMOS»:

Juerga en la que un grupo bullicioso formado característicamente por aristócratas que habían bebido copiosamente en un banquete (*sympósion*) recorrían la ciudad entre cantos y bromas vistiendo todavía las ropas de simposiastas en busca de otra casa donde poder prolongar la velada.

LITURGIA:

Servicio público impuesto a los atenienses ricos, que debían financiar un barco de guerra durante un año o un festejo religioso (por ejemplo, proporcionando un coro para una o más obras de teatro en alguno de los festivales en honor de Dionisos).

METECO:

Del griego *métoikos*, residente no ateniense en el territorio de Atenas. El término se utilizaba para designar no solo a residentes extranjeros domiciliados, sino también a residentes temporales que se instalaban para un mínimo de un mes seguido. Los metecos estaban sujetos a un impuesto especial y, en general, gozaban de menos derechos que los

ciudadanos atenienses; por ejemplo, no podían, normalmente, tener tierras en propiedad.

OSTRACISMO:

Proceso por el que el pueblo ateniense tenía derecho a enviar cada año al destierro por un periodo de diez a un personaje público prominente, aunque sin hacerle perder sus derechos de propiedad. Había que depositar un mínimo de seis mil votos para el conjunto de los candidatos, y marchaba al destierro quien recibía más votos en contra. Un voto era un *óstrakon* —un fragmento de una vasija de barro con el nombre del político en cuestión inscrito o pintado sobre él—. El proceso cayó en desuso después del 416, aunque siguió siendo posible en teoría.

PALESTRA:

Literalmente «terreno para la lucha libre»; en la práctica, un pequeño gimnasio. Es posible que en esos espacios se celebraran competiciones, pero en la vida cotidiana eran lugares destinados al entrenamiento y la escolarización de los hijos de la clase alta.

PANHELÉNICO:

Referente a todos los griegos, vivieran donde viviesen —y habitaban en las franjas litorales desde el sur de Francia hasta el norte de África, el sur de Italia y Sicilia, el oeste, norte y sur de la costa turca y, por supuesto, en la península de los Balcanes.

PNIX:

Lugar habitual de reunión de la Asamblea popular de Atenas situado en una colina baja al oeste de la Acrópolis.

POLIS:

La «ciudad» o «Estado». Cada una de los muchos cientos de *póleis* griegas en torno al Mediterráneo y el mar Negro estaba formada por un centro urbano y un territorio más o menos circundante. Como lo que distinguía a las *póleis*, fuera cual fuese su forma de gobierno, era un alto grado de participación de sus ciudadanos en el gobierno, la traducción más exacta de la palabra *pólis* es la expresión, más bien engorrosa, de «ciudad Estado» o «Estado de ciudadanos».

«PROXENÍA»:

Véase *Xenía*.

PRITANÍA:

Periodo de treinta y seis o treinta y siete días al año en que los cincuenta consejeros de una de las diez tribus de Atenas se encargaban de las funciones diarias del gobierno; de ahí que se les denominara los *prytáneis*, «el ejecutivo».

SÁTRAPA:

Gobernador de una provincia del imperio persa. Los sátrapas eran virreyes, responsables en última instancia ante el rey de Persia, pero poseían un poder inmenso y gobernaban sus provincias como reyes o pequeños soberanos.

SOFISTA:

Educador o intelectual. La palabra es, simplemente, un nombre formado a partir del término griego que significa «listo», «sabio», y así como hay todo tipo de educadores e intelectuales, así también los sofistas enseñaban distintas materias y se servían de métodos diversos. Aparte de la reacción que provocaron entre sus rivales y entre los conservadores, estaban lejos de constituir una escuela o un movimiento unificado.

ESTOA:

Edificio consistente principalmente en un porche de columnas. La estoa reconstruida de Atalo II (siglo III a. C.) en el Ágora ateniense da la mejor idea de lo que era una estoa.

SICOFANTE:

Especie de chantajista que amenazaba con llevar a otros a juicio ante los tribunales atenienses para conseguir dinero.

TALENTO:

La unidad mayor de moneda ateniense (con un valor aproximado de unos 600.000 euros): 36.000 óbolos = seis mil dracmas = sesenta minas = un talento.

«THÉTES»:

La más baja de las cuatro clases de propietarios introducidas en Atenas por Solón.

TIRANO:

Gobernante en solitario que heredaba el poder o se hacía con él recurriendo a medios inconstitucionales, aunque no fuera necesariamente un déspota.

TRIERARCO:

Responsable de financiar un trirreme durante un año y de supervisar su tripulación.

«XENÍA»:

Relación vinculante y hereditaria, traducida a menudo por «amistad entre huéspedes», que trascendía todos los demás sistemas sociales; en tiempo de guerra, por ejemplo, los *xénoi* pertenecientes a bandos opuestos no pensaban siquiera que su relación pudiera resentirse lo más mínimo; los *xénoi* se confiaban también mutuamente dinero y otros recursos al margen de los canales políticos y económicos normales (un comportamiento que podría parecer de soborno a quienes no estuvieran al tanto de la situación). Pero los *xénoi* se habían prestado un juramento de compromiso recíproco y tenían entre ellos un deber religioso que trascendía de sentimientos más corrientes, como el patriotismo. La *xenía* facilitaba la comunicación en diversos ámbitos importantes, como el comercio y la diplomacia. La *proxenía* era una extensión de la *xenía* por la que todos los miembros de una comunidad pasaban a ser, por así decirlo, *xénoi* de una persona; el *próxenos* era, pues, el representante de una comunidad extranjera en la suya.

NOTAS

PRÓLOGO

1. Véase, en especial, mi «Xenophon's Socratic Mission», en Christopher Tuplin (ed.), *Xenophon and His World* (Stuttgart: Steiner, 2004; = *Historia* Einzelschrift 172), 79-113.

EL JUICIO DE SÓCRATES

I. SÓCRATES ANTE EL TRIBUNAL

1. Platón, *Apología* 19a, 37a-b. **2.** Ps.-Aristóteles, *Constitución de los atenienses* 53.3. **3.** Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres* 2.40. **4.** Platón, *Fedón* 59c-61c. **5.** Véase Platón, *Critón* 44b ss. **6.** Platón, *Critón* 49a-50a. **7.** «Hemlock Poisoning and the Death of Socrates», en Brickhouse y Smith (eds.), *Trial and Execution*, 255-78. Una versión más breve de este artículo apareció por primera vez *online* en marzo de 2001 en el *Journal of the International Plato Society*: http://www.nd.edu/-plato/bloch.htm. **8.** *Fedón* 117a-118a; Jenofonte, *Apología* 7, nos lleva a pensar también en una muerte pacífica. **9.** Véase Platón, *Apología* 26b. **10.** Platón, *Apología* 17c; Jenofonte, *Apología* 3 (véase también *Recuerdos de Sócrates* 4.8.4). **11.** Platón, *Apología* 20e ss. Fue famoso incluso en la Antigüedad. Véase, por ejemplo, ps.-Luciano, *Amores* 48 (siglo II d. C.), que, con sentido del humor, da a la anécdota un giro erótico: Sócrates es el más sabio por que se siente atraído por los jóvenes. **12.** P. ej. *Aristófanes* frs. 539, 573 Kock, *Aves* 1296, 1564; Alexis fr. 210 Kock (fr. 214 Arnott); Antífanes fr. 197 Kock. **13.** Platón, *Laques* 187d-188a. El primer fragmento de comedia que menciona a Sócrates, datable antes del 430, es fr. 12 Kock (Giannantoni I A2), del poeta Calias, en el que presenta a un personaje que acusa a

Sócrates de hacer arrogante a la gente. Es evidente que los jóvenes habían comenzado ya a imitar sus interrogatorios como medio para sentirse superiores a los demás. **14.** *Aspects of Antiquity*, 62. Sobre otras apologías socráticas, véase Trapp, «Beyond Plato and Xenophon», en Trapp (ed.), *Socrates from Antiquity to the Enlightenment*, 51-63. **15.** *Disertación* 3, en Michael Trapp, *Maximus of Tyre: The Philosophical Orations* (Oxford: Oxford University Press, 1997). **16.** No conoceríamos esta tradición de no ser por la conservación casual de un fragmento de papiro que contiene parte de un diálogo socrático en el que se pregunta a Sócrates por qué no preparó una defensa. El fragmento es PKöln 205 (en Michael Gronewald, *Kölner Papyri*, vol. V (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1985), 33-53); aparece resumido por Jonathan Barnes en *Phronesis* 32 (1987), 365-6. **17.** Platón, *Apología* 38b; Jenofonte, *Apología* 10. **18.** Platón, *Apología* 19b-c; véase también Jenofonte, *Económico* 11.3. **19.** Aristófanes, *Aves* 1280-4, 1553-6 (estrenada el 414); *Ranas* 1491-99 (estrenada el 405). Véase también otros fragmentos cómicos recogidos por Giannantoni en su sección I A. **20.** En concreto, por las de Anaxágoras de Clazómenas (según Platón, *Fedón* 96a-99d), quizá a través de Arquelao, díscipulo de Anaxágoras, natural de Atenas; véase Geoffrey Kirk, John Raven y Malcolm Schofield, *The Presocratic Philosophers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 385-6. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* 4.7.1-6, parece sugerir también que Sócrates se había especializado en algún momento en esos temas; en cualquier caso, su actitud hacia ellos no parece ser producto de un desconocimiento. Algunos sostienen que Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* 1.6.14, da a entender, incluso, que Sócrates enseñó esas materias, pero no consigo encontrar pruebas de ello. **21.** *Apología* 19-21. **22.** Murray, *Greek Studies* (Londres: Oxford University Press, 1946), 67. **23.** Platón, *Apología* 36a. **24.** Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres* 2.42. **25.** Platón, *Apología* 39c. **26.** Ambos autores ponen en boca de Sócrates la afirmación de que quienes están a punto de morir adquieren poderes proféticos, y su voz sobrenatural le había indicado que saldría beneficiado del juicio; los autores atribuyen a esa voz sobrenatural la parte de la acusación que mencionaba nuevos dioses; y ambos hacen que Sócrates insista en que nunca fue injusto con nadie. **27.** Sócrates pide silencio o prevé esas interrupciones en Jenofonte, *Apología* 15; Platón, *Apología* 17c-d, 20e, 21a, 27a-b, 30c, 31d-e. **28.** 31d-e; 28a-b; 24e-25c; 20e-21b, 28e-29a; 34c-35d (véase también *Critón* 48c-d); 37a-b; 38d-e; 28e-29a, 35d; 36d-e. **29.** *Apología* 1. **30.** «La *Apología* solo puede entenderse si se ve a Sócrates intentar conseguir su absolución de una manera coherente con sus principios» (Brickhouse y Smith, *Socrates on Trial*, 210). Reeve

dice de la *Apología* de Platón que forma «parte de una defensa razonable e inteligible compatible con sus [de Sócrates] principios más profundos y que establece su inocencia» (*Socrates in the* Apology, 185). 31. Platón, *Gorgias* 521e (véase también 486a-b, 522b); *Teeteto* 174c.

2. CÓMO FUNCIONABA EL SISTEMA

1. Ps.-Aristóteles, *Constitución de los atenienses* 9.1. 2. Platón, *Apología* 23e: Meleto representaba a los poetas, Ánito a los políticos, y Licón a los oradores. 3. Allen, *World of Prometheus*, 39-40. 4. Yunis, *Taming Democracy*, 10. 5. Véase en especial Demóstenes 24.149-51 (*Contra Timócrates*). 6. P. ej., Demóstenes 56.48 (*Contra Dionisidoro*); Lisias 14.4 (*Contra Alcibíades* I). 7. Ober, *Mass and Elite*, 144-5. 8. P. ej. Eurípides, *Suplicantes* 430-4. 9. En su *Discurso contra Áfobo* (27.40-1), Demóstenes se quejaba de que sus adversarios se negaban a presentar en el tribunal un testamento que habría corroborado la observación formulada por él. 10. Wallach, *Platonic Political Art*, 97.

3. EL CARGO DE IMPIEDAD

1. La anécdota se conserva en Eliano, *Miscelánea* 3.36 (siglos I/II p.C.). 2. P. ej. Hansen, «The Trial of Sokrates», 165; Schofield, «I. F. Stone and Gregory Vlastos», 285. 3. El discurso ha llegado hasta nosotros como Lisias 30 (*Contra Nicómaco*). 4. Todd, *Shape of Athenian Law*, 308. 5. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* 1.1.5; Platón, *Apología* 26c. 6. Fr. 4 Diels/Kranz. 7. Fr. 5 Diels/Kranz. 8. P. ej. A74, A75 Diels/Kranz; véase, no obstante, la totalidad de los testimonios pertinentes en Christopher Taylor, *The Atomists: Leucippus and Democritus* (Toronto: University of Toronto Pres, 1999), 138-41. 9. Fr. 8 Diels/Kranz. 10. *Nubes* 830 (423-414 a.C.). 11. P. ej. Aristófanes, *Aves* 1058 ss. (estrenada en el 414), *Ranas* 320 (estrenada en el 405). 12. Aristófanes, *Tesmoforiantes* 450-1. 13. Del *Sísifo* de Eurípides (estrenada en el 415). Algunas fuentes antiguas atribuyen estos versos a una obra perdida de Critias, por lo que suele aparecer como Critias, fr. 25 Diels/Kranz, y se atribuye a éste en la obra de referencia (James Diggle, *Tragicorum Graecorum Fragmenta Selecta* (Oxford: Oxford University Press, 1998)), pero muchos estudiosos creen actualmente que se trata de un fragmento de Eurípides. 14. P. ej. frs. 286 y 292

Nauck (ambos del *Belerofonte*), *Troyanas* 987 ss.; véanse también todos los demás fragmentos y versos recopilados y analizados por Yunis, *A New, Creed*. **15.** Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, 1.1.2; véase también Jenofonte, *Apología* 11, Platón, *Eutidemo* 302c. **16.** Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* 4.3.7; véase también 1.4. **17.** Platón, *República* 379c. **18.** *Odisea* 1.32-3. **19.** Platón, *Eutifrón* 6a (véase 66-c). **20.** Podemos encontrar una crítica que racionaliza mitos y concepciones acerca de los dioses en Jenófanes de Colofón, Heráclito de Éfeso, Solón de Atenas, Píndaro de Cinoscéfalos, Hecateo de Mileto, Eurípides de Atenas y Pródico de Ceos —por no hablar del extraordinario papiro de Derveni—. Véase también Platón, *Fedro* 229c-d. **21.** Eurípides, *Heracles* 1341-6; véase también, p. ej., *Ifigenia entre los tauros* 385-91, que concluye en tono socrático: «No creo que ninguno de los dioses sea malvado». **22.** *Eutifrón* 15a. **23.** Platón, *Eutifrón* 14e. **24.** Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* 1.3.2-3. **25.** Platón, *República* 331b. **26.** Isócrates 1.13 (*A Demónico*). **27.** Véase Homero, *Ilíada* 9.497-501, y Platón, *República* 364b-365a. **28.** Platón, Fedro 279b-c. **29.** Véase p. ej. Michael Clarke, *Flesh and Spirit in the Songs of Homer* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 277-82. **30.** P. ej. Eurípides, *Electra* 890-2. **31.** Isócrates 7.30 (*Alocución al Areópago*). **32.** Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* 4.7.6; Platón, *Eutifrón* 4e; en general, Platón, *Apología* 23a-b, sobre la insuficiencia de la sabiduría humana, y la campaña mantenida por Sócrates durante toda su vida contra las falsas pretensiones de conocimiento. **33.** P. ej. Aristófanes, *Nubes* 140-3, *Aves* 1553-6; también Platón presenta a Sócrates, en especial en el *Banquete* y el *Fedro*, como una persona ilustrada capaz de mostrar a los demás cómo ir más allá de las experiencias. **34.** Bussanich, «Socrates the Mystic», y «Socrates and Religious Experience». **35.** En el *Fedón*, Platón presenta a dos pitagóricos que acompañan a Sócrates en la prisión el último día de su vida; en *Banquete* 175a-b y 220c-d habla brevemente de los trances de Sócrates; el último duró por lo menos veinte horas y fue presenciado por otras personas. **36.** Los pasajes más importantes son Jenofonte, *Apología* 12-13, *Recuerdos de Sócrates* 1.1.2- 5, 4.3.12-13, 4.8.1, 4.8.5-6, 4.8.11, *Banquete* 8.5; Platón, *Apología* 31c-d, 40a-b, 41d, *Primer Alcibíades* 103a-b, 135d, *Eutidemo* 272e, *República* 496c, *Fedro* 242b, *Teeteto* 151a; ps.-Platón, *Teages* 128d-130e. Otro autor antiguo más tardío que ofrece una reflexión sobre el fenómeno es Plutarco, *Sobre el dios personal de Sócrates*. **37.** Jenofonte, *Apología* 12, *Recuerdos de Sócrates* 1.1.2; Platón, *Eutifrón* 3b. **38.** *Ranas* 888-91. **39.** Platón, *Apología* 31c; Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* 1.1.2. **40.** Platón, *Eutifrón* 3b. **41.** P. ej. Brickhouse y Smith, *Socrates on Trial*, 69-87; Smith y Woodruff, *Reason and Religion*, 3-4.

LOS AÑOS DE LA GUERRA

4. ALCIBÍADES, SÓCRATES Y EL MEDIO ARISTOCRÁTICO

1. Platón, *Protágoras* 309a. 2. Platón, *Gorgias* 481d. 3. Platón, *Banquete* 219d; el parlamento de Alcibíades sobre Sócrates va de 214e a 222b, pero solo puede comprenderse plenamente en el contexto de la totalidad del libro, pues está lleno de ecos de otros parlamentos anteriores. 4. Platón, *Apología* 28e. Sobre Delio, véase Platón, *Laques* 181a-b, *Banquete* 221a-c; sobre Potidea, véase el comienzo del *Cármides* de Platón, así como Christopher Planeaux, «Socrates, Alcibiades, and Plato's τὰ Ποτειδεατικά: Does Charmides Have a Historical Setting?», *Mnemosyne* serie 4, 52 (1999), 72-7. 5. Platón, *Banquete* 222c. 6. *Recuerdos de Sócrates* 1.2.12-16, que habla tanto de Alcibíades como de Critias. 7. Platón, Esquines de Esfeto, Antístenes, Euclides y Fedón. Además de en estos diálogos titulados con su nombre, Alcibíades tiene un papel secundario en la obra de Jenofonte *Recuerdos de Sócrates*, y aparece en el *Protágoras* de Platón y, por supuesto, en el *Banquete*; también es un personaje importante en el *Zópiro* (nombre del tutor de infancia de Alcibíades) de Fedón. Véase Nicholas Denyer, *Plato: Alcibiades* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 5. 8. En los *Simposiastas* de Aristófanes (estrenada en el 427), un joven elegante utiliza un neologismo que su padre atribuye a Alcibíades (fr. 198 Kock). Otra referencia aristofánica temprana es *Acarnienses* 716 (estrenada en el 425). Ferécrates (fr. 155 Kock, imposible de datar pero que se sitúa con certeza a comienzos de la década del 420) lo conocía ya como un mujeriego. 9. Bión de Borístenes (siglo III a. C.), según cuenta Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres* 4.49. Hay numerosas anécdotas sobre el voraz apetito sexual de Alcibíades o referencias a éste: por ejemplo, Plutarco, *Vida de Alcibíades* 3-5, 8.5, 39.5; Ateneo, *Banquete de los eruditos* 220c (= Antifonte fr. 67 Thalheim), 534f-535a, 574e (= Lisias fr. 5 Thalheim; en esta anécdota, Alcibíades visita Abido junto con su disoluto tío Axíoco); Jenofonte, *Helénicas* 3.3.1-4; ps.-Andócides 4.10, 14 (*Contra Alcibíades*). Pero casi todas estas historias son falsas y proceden o de la fantasía de los comediógrafos o de panfletos políticos hostiles. El único elemento sin duda correcto es que Alcibíades poseía, realmente, un prodigioso apetito sexual. 10. Véase Bowie, «Tragic Filters», y, p. ej., Strauss, *Fathers and Sons*, 151, pero, en especial, las obras mencionadas en la bibliografía de Vickers. 11. En el siglo II d. C. se enseñaba en Atenas a los visitantes una representación esculpida de las Gracias y un Hermes que se atribuían a Sócrates

(Pausanias, *Descripción de Grecia* 1.22.8) —pero, luego, durante siglos, las guías turísticas de Atenas fueron tristemente famosas por vincular indiscriminadamente todos sus objetos famosos con personajes también de fama, de modo que, durante el régimen turco, el templo de Zeus en Olimpia, por ejemplo, solía designarse como palacio de Adriano (o, incluso, de Teseo). En la colina ateniense de Filopappou hay todavía una celda señalada erróneamente como prisión de Sócrates. **12.** Ps.-Aristóteles, *Fisiognómica* 808a. **13.** Véase Platón, *Cármides* 154b ss., *Lisis* 204b ss., *República* 403b, *Banquete*, *Fedro*; Jenofonte, *Banquete* 4.26, 8.12, 8.32, *Recuerdos de Sócrates* 1.2.29, 1.3.8-13; véase también Platón, *Leyes* 636a-c, 836c-841e, aunque estos sentimientos no se ponen en boca de Sócrates. **14.** Platón, *Cármides* 155 d. **15.** Platón, *Banquete* 222b. **16.** Platón, *Laques* 180e. **17.** Recogida en Plutarco, *Vida de Arístides* 27, quien se refiere a varios autores poco de fiar, pero también, de manera vacilante, a Aristóteles; véase asimismo Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres* 2.26, y Ateneo, *Banquete de los eruditos* 555d-556a. **18.** Platón, *Apología* 34d. **19.** Aristóteles, *Retórica* 1367a. **20.** Platón, *Menéxeno* 134c. **21.** Demóstenes 54.16 ss. (*Contra Conón*). **22.** Lisias 12.51 (*Contra Eratóstenes*). **23.** Tucídides, *La Guerra del Peloponeso* 6.16-18, 6.89-92. **24.** Isócrates, 16.6 (*Sobre el tiro de caballos*).

5. LA PESTE Y LA GUERRA

1. Véase Brunt, «Thucydides and Alcibiades». **2.** Tucídides, *La Guerra del Peloponeso* 6.15. **3.** *La Guerra del Peloponeso* 3.37-48. **4.** Se cuenta que Wilde dijo a André Gide: «He dedicado mi genio a mi vida, mientras que para mi obra solo he empleado mi talento». **5.** Véase en especial Plutarco, *Vida de Alcibíades* 2-9. **6.** Ps.-Andócides 4.20 (*Contra Alcibíades*). El prestigio vinculado a la realización de esta liturgia hacía de ella un acontecimiento competitivo y cargado de emotividad; en cualquier caso, Demóstenes se peleó también a puñetazos con un rival en circunstancias similares: véase su discurso 21, *Contra Midias*. Véase Peter Wilson, «Leading the Tragic Khoros: Prestige in the Democratic City», en Christopher Pelling (ed.), *Greek Tragedy and the Historian* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 82-108. **7.** *La Guerra del Peloponeso* 5.43-46. **8.** Gomme, *Historical Commentary*, 4.70. **9.** Plutarco, *Vida de Alcibíades* 15.3. **10.** *La Guerra del Peloponeso* 5.84-113.

6. ASCENSO Y CAÍDA DE ALCIBÍADES

1. Davies, *Wealth*, 100-1. Entre las fuentes antiguas que señalan la posesión de caballos como signo de una gran riqueza se hallan Aristóteles, *Política* 1289b; Lisias 24.10-12 (*Sobre el rechazo de una pensión para un inválido*); ps.-Demóstenes 42.24 (*Contra Fenipo*); Aristófanes, *Nubes* 14-16, 25-32. **2.** Diodoro de Sicilia, *Biblioteca histórica* 13.74. **3.** Cuarto, Tucídides, *La Guerra del Peloponeso* 6.16.2; tercero, Isócrates 16.34 (*Sobre el tiro de caballos*), y la oda euripídea en Plutarco, *Vida de Alcibíades* 11.2. En la *Vida de Demóstenes* 1.1, Plutarco recoge una tradición según la cual esta oda conservada no era en realidad de Eurípides. **4.** Tucídides, *La Guerra del Peloponeso* 6.16. **5.** Como hizo el ps.-Andócides 4-27 (*Contra Alcibíades*). La datación del discurso es polémica: dos buenos puntos de partida acerca de este asunto son los artículos de Prandi y Raubitschek incluidos en la bibliografía. **6.** Mencionados ya para el año 415 por Tucídides, *La guerra del Peloponeso* 6.15.4, y el ps.-Andócides 4.24, 27 (*Contra Alcibíades*); véase también Isócrates 26.38 (*Sobre el tiro de caballos*). **7.** Lisias, fr. 5 Thalheim. **8.** Antístenes, fr. 29 Caizzi. **9.** *Avispas* 488-507 (estrenada en el 422), *Aves* 1074-5 (estrenada en el 414). Sobre otros pasajes contemporáneos en que la palabra «tirano» se emplea como un insulto carente más o menos de otro significado, véase Douglas MacDowell, *Aristophanes: Wasps* (Londres: Oxford University Press, 1971), n. de la p. 345 **10.** Tucídides, *La Guerra del Peloponeso* 6.15.2, 6.90.2; esa ambición se atribuye a Alcibíades en ambos casos. **11.** P. ej., referencias a la riqueza de Sicilia, en Eurípides, *Cíclope* (423 a.C.) y Aristófanes, *Paz* 93-4 (421 a.C.). **12.** Tucídides, *La Guerra del Peloponeso* 6.8.2. **13.** Tucídides, *La Guerra del Peloponeso* 6.2 7.1. **14.** Aristófanes, *Lisístrata* 1093-4. **15.** Musée cantonal d'archéologie et d'histoire, Lausana, Inv. nº 3250 (Beazley Archive nº 35Z524). Es la ilustración de la cubierta de la obra de Furley, *Andokides and the Herms*. **16.** Louvre, París, Inv. nº 1947 (Beazley Archive nº 202393). **17.** Andócides 1.37, 52 (*Sobre los Misterios*). **18.** Tucídides, *La Guerra del Peloponeso* 6.27.3. **19.** Tucídides, *La Guerra del Peloponeso* 6.53.2. **20.** Andócides 1.36 (*Sobre los Misterios*). **21.** Andócides 1.67 (*Sobre los Misterios*). **22.** Isócrates 16.6 (*Sobre el tiro de caballos*). **23.** En la casa de Pulitión (Andócides 1.11-13; declaración de Andrómaco), en la de un tal Cármides (1.16; declaración de Agariste), en la de Ferecles (1.17-18; declaración de Lido), en la de Alcibíades (Plutarco, *Vida de Alcibíades* 22.3), en la de un «meteco» (Diodoro de Sicilia, *Biblioteca histórica* 13.2.4, a menos que se refiera precisamente a Pulitión), y en un lugar innominado (Andócides 1.15; declaración de Teucro).

24. Wallace, «Charmides, Agariste and Damon», 333. 25. Véase Nails, *People of Plato*, 242. 26. Andócides 1.36 (*Sobre los Misterios*). 27. Tucídides, *La guerra del Peloponeso* 6.89.6. 28. Andócides 1.36 (*Sobre los Misterios*). 29. Andócides 1.65 (*Sobre los Misterios*). 30. 21-147 (*Contra Midias*). 31. Tucídides, *La Guerra del Peloponeso* 6.60.1. 32. Plutarco, *Vida de Alcibíades* 22.2. 33. Ps.-Lisias 6.51 (*Contra Andócides*). La simpática anécdota (Plutarco, *Vida de Alcibíades* 22.4) de que una de las sacerdotisas se negó a participar porque era «sacerdotisa para pronunciar oraciones y no maldiciones», es probablemente ficticia, pues las sacerdotisas eran funcionarias del Estado; el pueblo ateniense ordenaba a sacerdotes y sacerdotisas pronunciar cualquier maldición que hiciera falta en una situación política como aquélla, y las posibilidades de discrepar eran escasas. 34. Tucídides, *La Guerra del Peloponeso* 6.89-92. 35. Del biógrafo Sátiro, del siglo III a. C., citado por Ateneo, *Banquete de los eruditos* 534b. La insinuación aparece desarrollada en forma de conjetura en Westlake, «Alcibiades, Agis, and Spartan Policy». 36. Plutarco, *Vida de Alcibíades* 23.7. 37. Paul Cartledge, *Agesilaos and the Crisis of Sparta* (Londres: Duckworth, 1987), 113

7. EL FINAL DE LA GUERRA

1. Tucídides, *La Guerra del Peloponeso* 8.50-1. Toda esta historia resulta increíble: Frínico escribió a Astíoco acusando a Alcibíades de no actuar al servicio de los intereses de Esparta, pero Astíoco habló de la carta a los dirigentes atenienses establecidos en Samos. Frínico volvió a escribir a Astíoco ofreciéndose a traicionar la causa de Atenas. Pero, para empezar, Alcibíades había sido ya sentenciado a muerte por los espartanos, por lo que la información de que no actuaba a favor de Esparta carecía de sentido: en segundo lugar, ¿por qué Frínico, un hombre inteligente, iba a escribir de nuevo a Astíoco después de que los espartanos le hubieran ya traicionado? Y si Frínico había mantenido algún contacto traicionero con los espartanos, Pisandro, para librarse de Frínico, no habría aducido el cargo menos grave de que había traicionado a Amorges, el sátrapa persa rebelde (8.54.3). 2. Tucídides, *La Guerra del Peloponeso* 8.53.1; véase también 8.53.3, sobre una forma de gobierno «más moderada». 3. Tucídides, *La Guerra del Peloponeso* 8.92.11. 4. Tucídides, *La Guerra del Peloponeso* 8.86.4-5. 5. Tucídides, *La Guerra del Peloponeso* 8.96.5. 6. Ober, *Mass and Elite*, 94. 7. Aristófanes, *Ranas* 689-91. 8. Frs. 76-98 Kassel/Austin; véase Ian Storey, *Eupolis:*

Poet of Old Comedy (Oxford: Oxford University Press, 2003), 94-111. **9.** Jenofonte, *Helénicas* 1.6.15. **10.** Diodoro de Sicilia, *Biblioteca histórica* 13.98.5. **11.** Jenofonte, *Helénicas* 1.7.12. **12.** Jenofonte, *Helénicas* 2.1.26; Plutarco, *Vida de Alcibíades* 37.1. **13.** Jenofonte, *Helénicas* 2.2.23. **14.** En su *Anábasis*. Véase Jenofonte, *The Expedition of Cyrus*, traducida por Robin Waterfield, con introducción y notas de Tim Rood (Oxford: Oxford University Press, 2005), y Robin Waterfield, *La retirada de Jenofonte. Grecia, Persia y el final de la Edad de Oro* (Madrid: Gredos, 2006). **15.** Véase Plutarco, *Vida de Alcibíades* 39.5. **16.** Véase pp. 67-8. **17.** Jenofonte, *Helénicas* 1.4.17. **18.** Strauss y Ober en su *Anatomy of Error*. **19.** Aristófanes, *Ranas* 1425, 1431-2.

8. CRITIAS Y LA GUERRA CIVIL

1. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* 1.2.31. **2.** Ps.-Aristóteles, *Constitución de los atenienses* 35.4, y otras referencias a este pasaje en la nota de Rhodes. **3.** P. ej. Jenofonte, *Helénicas* 2.3; como el propio Jenofonte, por su condición de caballero, había ayudado, probablemente, a los Treinta a vigilar la ciudad, intentaba distanciarse de las atrocidades. **4.** Proclo, *Comentario al* Timeo *de Platón*, sobre 20a. **5.** Critias aparece representando papeles anodinos en los diálogos *Cármides* (donde, no obstante, se muestra confuso sobre la virtud del autocontrol) y *Protágoras* de Platón. Aunque el diálogo inacabado *Critias* lleva el nombre del abuelo de nuestro personaje, sospecho que Platón nos toma el pelo hasta cierto punto, pues el Critias abuelo se parece, en ciertos aspectos, a lo que sabemos de su nieto: es instruido, de la misma manera que él, y aboga por una sociedad idealizada. **6.** *Recuerdos de Sócrates* 1.2.12-38. **7.** Lisias 12.5 (Contra *Eratóstenes*). **8.** En 324c-d. **9.** Jenofonte, *Helénicas* 2.3.34. Sobre los atenienses admiradores de Esparta, en general, véase Cartledge, «The Socratics' Sparta». **10.** Citado en Cees Nooteboom, *Roads to Santiago*, trad. de Ina Rilke (Nueva York: Harcourt, 1997), 108 [hay traducción al castellano: *El desvío a Santiago*]. **11.** Jenofonte, *Helénicas* 2.3.31 y 33. **12.** Jenofonte, *Helénicas* 1.3.19. **13.** *Biblioteca histórica* 14.5.1-3. **14.** Escoliasta, sobre Esquines 1.39. **15.** Pausanias, *Descripción de Grecia* 1.29.3. **16.** Jenofonte, *Helénicas* 3.1.4. **17.** P. ej. Lisias 13.80-1 (*Contra Agorato*). Otros discursos que aluden abundante, aunque no exclusivamente, a crímenes reales o supuestos cometidos por los Treinta o durante su régimen son Isócrates 20 (*Contra Loquites*) y Lisias 26 (*Sobre el escrutinio de Evandro*) y 31 (*Contra Filón*). **18.** Wolpert, *Remembering Defeat*, 138. **19.** Rhodes, «Athe-

nian Democracy after 403 BC», 306. **20.** Véase, p. ej., Andócides 2.1; Demóstenes 19.298; Dinarco 1.99; Lisias 2.13, 17.24; Esquines 3.208.

CRISIS Y CONFLICTO

9. SÍNTOMAS DE CAMBIO

1. Véase, p. ej., Paul Cartledge, «The Effects of the Peloponnesian (Athenian) War on Athenian and Spartan Societies», en David McCann y Barry Strauss (eds.), *War and Democracy: A Comparative Study of the Korean War and the Peloponnesian War* (Nueva York: Armonk, 2001), 104-23; y John Davies, «The Fourth-century Crisis: What Crisis?», en Walter Eder (ed.), *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr.* (Stuttgart: Steiner, 1990, 229-36. **2.** Tucídides, *La Guerra del Peloponeso* 8.1.1. **3.** Tucídides, *La Guerra del Peloponeso* 2.53. **4.** Tucídides, *La Guerra del Peloponeso* 3.82.2-8. **5.** Tucídides, *La Guerra del Peloponeso* 6.92.2-4. **6.** Véase mi artículo «Double Standards in Euripides' *Troades*», *Maia* 34 (1982), pp. 139-42. **7.** Moreno, *Feeding the Democracy*, 31. **8.** Eurípides, *Suplicantes* 232-7, de quien se hace eco Nicias en Tucídides, *La Guerra del Peloponeso* 6.12.2-13.1. Véase Strauss, *Fathers and Sons*, 141-2, respecto a ese eco, y Dover, *Greek Popular Morality*, 105, sobre ulteriores pasajes que relacionan la juventud con la belicosidad. **9.** Plutarco, *Vida de Nicias* 11.3. **10.** P. ej. Tucídides, *La Guerra del Peloponeso* 6.38.5; Éupolis frs. 100, 11 Kassel/Austin; Cratino fr. 283 Kassel/Austin. **11.** 889 –1114. **12.** D'Angour, «New Music», 273. **13.** Tucídides, *La Guerra del Peloponeso* 6.38.5. **14.** Véase Tucídides, *La Guerra del Peloponeso* 6.38.5. **15.** Platón, *Gorgias* 483b-484a; Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* 1.2.45. **16.** Platón, *República* 360b-c. **17.** Platón, *Apología* 30e-31a. Al escribir el pasaje 538c-539a de *La república*, Platón debió de pensar también en los efectos perturbadores que ejercía sobre el legado tradicional la práctica interrogadora de Sócrates. **18.** Plutarco, *Vida de Arístides* 13.1, sobre un intento de golpe de Estado en el 479 a. C., y Tucídides, *La Guerra del Peloponeso* 1.107.4-6, sobre una intriga oligárquica en el 457. **19.** La expresión «igualdad proporcional» o «geométrica» debió de haber sido una consigna oligárquica tomada, quizá, de los elitistas pitagóricos. Véase la nota de Dodds sobre Platón, *Gorgias* 508a (donde la frase aparece por primera vez): Eric Dodds, Platón, *Gorgias* (Londres: Oxford University Press, 1959), 339-40. **20.** Tucídides, *La Guerra del Peloponeso* 6.89.6. **21.** David Estlund, *Demo-*

cratic Authority: A Philosophical Framework (Princeton: Princeton University Press, 2007). **22.** P. ej. ps.-Jenofonte (el «Viejo Oligarca»), *Constitución de los atenienses* 2.20. Se trata del texto fundacional de la crítica oligárquica a la democracia, escrita con suma probabilidad en algún momento entre los años 424 y 414. Véase en especial la edición del panfleto realizada por Osborne, y Ober, *Political Dissent*, 14-26. **23.** Tucídides, *La Guerra del Peloponeso* 2.35-46.

10. REACCIONES FRENTE A LOS INTELECTUALES

1. Tucídides, *La Guerra del Peloponeso* 2.37. **2.** Tucídides, *La Guerra del Peloponeso* 1.22. **3.** Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* 1.5.2. **4.** 19.249 (*Sobre la embajada*). **5.** Platón, *Menón* 92e. **6.** Platón, *Protágoras* 316c-d. **7.** Tucídides, *La Guerra del Peloponeso* 2.60.6. **8.** Yunis, «Constraints of Democracy», 230. **9.** Platón, *Protágoras* 318e-319a. **10.** Así lo formula Platón, *Apología* 18b-c, siguiendo a Aristófanes, *Nubes* 112-15. **11.** *En alabanza de Helena* 8-14. **12.** Isócrates 15.197 (*Sobre el intercambio*), donde se defiende contra el tipo de acusaciones presentadas por Jenofonte en el capítulo final de *Sobre la caza* 13.1-5. Véase también la defensa de Isócrates en su discurso *Contra los sofistas*. **13.** Platón, *Menón* 91c. **14.** Véase en especial Gerard Pendrick, *Antiphon the Sophist: The Fragments* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002). **15.** Aristófanes, *Las nubes* 1071-82. Don Justo sostiene que la virtud implica abnegación, y que, con la formación sofista, todo el mundo puede satisfacer sus propios deseos y utilizar el argumento más ingenioso para eludir las consecuencias. **16.** En *Gorgias* 483b-484c. Creo que Calicles es un personaje real, pero, en cualquier caso, refleja actitudes propias del siglo v. Otras referencias en este párrafo: Platón, *República* 36b-144c (Trasímaco); Platón, *República* 358e-360d (Glaucón); Tucídides, *La Guerra del Peloponeso* 3.37-40 (Cleón). **17.** Dover («The Freedom of the Intellectual») y Robert Wallace («Private Lives and Public Enemies»), por ejemplo, llegan a conclusiones más o menos contrarias. **18.** Suda, s.v. *Prodicus*. La Suda es una enciclopedia bizantina del siglo x d.C. **19.** Aristóteles, *Retórica* 1397b25-7, una prueba pasada por alto. **20.** Conservado en Eliano, *Miscelánea* 3.36 (siglos i/ii d.C.). **21.** Plutarco, *Vida de Pericles* 32.1. **22.** Ober, *Mass and Elite*, 90. **23.** Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres* 9.52 y 54; Sexto Empírico, *Contra los profesores* 9.56. El primero escribía, probablemente, en el siglo iii d.C., y el segundo hacia finales del siglo ii d.C. La referencia a Platón es *Menón* 91e. **24.** Antístenes fr. 35 Caizzi.

25. Hipólito, *Refutación de todas las herejías* 1.8.6 (donde resume a Teofrasto de Ereso, discípulo de Aristóteles); Plutarco, *Vida de Pericles* 6.2. **26.** Fr. 196 Jacoby, con el análisis de Yunis, *A New Creed*, 67. **27.** Comienzan en el siglo IV con el ps.-Aristóteles, *Constitución de los atenienses* 27.4 (el texto dice «Damónides» en vez de «Damón», pero se trata de una confusión entre Damón y su padre), continúan con Plutarco, *Vida de Arístides* 1.7, *Vida de Nicias* 6.1, *Vida de Pericles* 4.3, y terminan, aunque no sirva de gran cosa, con Libanio 1.157 (*Defensa de Sócrates*). **28.** Demetrio de Falero fr. 107 Stork, van Ophuijsen y Dorandi. **29.** Eurípides, *Hipólito* 421-3; la contraposición con la esclavitud aparece en *Ión* 670-2 y en *Las fenicias* 391-2. Véase un ejemplo del siglo IV en Demóstenes 60.26 (*Discurso fúnebre*). Se podrían citar muchos otros pasajes: véase las referencias, p. ej., en Sara Monoson, *Plato's Democratic Entanglements: Athenian Politics and the Practice of Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 2000), capítulo 2. **30.** Ps.-Jenofonte, *Constitución de los atenienses* (el «Viejo Oligarca») 1.2, 1.6; Platón, *República* 557b, *Gorgias* 461e. **31.** En la obra de sir Edward Coke, *Institutes of the Laws of England* (1628-44); debo esta referencia a Arlene Saxonhouse, *Free Speech and Democracy in Ancient Athens* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 19. **32.** 8.14 (*Sobre la paz*).

LA CONDENA DE SÓCRATES

11. POLÍTICA SOCRÁTICA

1. Aristóteles, *Ética nicomáquea* 1179b-1181b. **2.** *Gorgias* 502e-503b. **3.** Platón, *Apología* 31d-32a, 36b-c. **4.** Platón, *Apología* 28e, 32b, 35a. Lo último es un tanto inseguro, pero se puede deducir razonablemente de las palabras de Sócrates: «A algunos... los he visto muchas veces comportarse así cuando son juzgados». **5.** Platón, *Eutidemo* 292.b-c. **6.** Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* 3.9.10; véase también en especial 3.6-7, y Platón, *Critón* 47a-d, *Apología* 25b. Véase, no obstante, un razonamiento convincente sobre la vacuidad de la exigencia de especialización en política en Renford Bambrough, «Plato's Political Analogies»; Peter Laslett (ed.), *Philosophy, Politics, and Society* (Oxford: Blackwell, 1956), 98-115 (reimpreso en Renford Bambrough (ed.), *Plato, Popper and Politics* (Cambridge: Heffer, 1967), 152-69; y Gregory Vlastos (ed.), *Plato: A Collection of Critical Essays*, vol. II (Garden City, NY: Doubleday, 1971), 187-205. **7.** Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* 3.4.6-12. Platón estaba de acuerdo (*Político* 258e-

259c), lo mismo que Jenofonte (*Económico* 21); Aristóteles, en cambio, disentía (*Política* 1252a). Protágoras de Ábdera estaba, quizá, también de acuerdo, si es que Platón refleja sus opiniones en *Protágoras* 319a. **8.** Extractado de Platón, *República* 488a-489a; el «observador de las cosas que están en lo alto» es, por supuesto, Sócrates, descrito así por Aristófanes en su obra *Las nubes* (225-34). **9.** Esto se deduce más claramente de las obras de Jenofonte que de las de Platón, en especial de *Anábasis* (*La expedición de Ciro*), *Ciropedia* (*La educación de Ciro el Grande*) y *El jefe de la caballería*. Dos pasajes más breves son *Hierón* 8-11 y *Económico* 21.8. **10.** Platón, *Apología* 29b. **11.** Véase en especial Platón, *Apología* 20c-23b, y Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* 1.1.7-9, sobre el desconocimiento de las consecuencias y la necesidad de invocar a los dioses. **12.** Robert Browning, «Andrea del Sarto», 97. **13.** Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* 1.2.9, 3.1.4; Aristóteles, *Retórica* 1393b. **14.** Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* 1.1.7-9. **15.** Platón, *República* 342a-e, 345c-e; Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* 1.1.32 y 3.2. **16.** Platón, *Hipias Mayor* 284e, *Laques* 184e, *Apología* 25b, *Critón* 47c-d; Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* 3.7.5-7. **17.** Platón, *Apología* 29d, 31c-32a, *Critón* 48c. **18.** Platón, *Alcibíades* 131a-b; Jenofonte, *Económico* 4.2-3, 6.4-9; véase también Aristóteles, *Política* 1328b,1337b. **19.** Citado por Guthrie, *Sophists*, 128. **20.** Platón, *Critón* 52e; véase también Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* 3.5.20, donde hay un toque de nostalgia por la constitución ateniense anterior a la democracia. **21.** Extractos de Platón, *Gorgias* 515e-519a; véase *Menón* 93a-94e. **22.** *Gorgias* 521d. Sócrates se decribe también a sí mismo como un hombre diestro en política, en *Menón* 99e-100a; sobre este punto, véase Christopher Taylor, *Socrates*, 52. **23.** Platón, *Critón* 51c-52d. **24.** En especial Vlastos, «The Historical Socrates and Athenian Democracy», y Kraut, *Socrates and the State*. **25.** Platón, *Apología* 21a. **26.** «El proyecto intelectual de *La república* es, en conjunto, un proyecto socrático —un intento de reflexionar sobre la manera como Sócrates habría concebido un sistema político ideal»: Malcolm Schofield, *Plato* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 315-16. Véase también Kraut, *Socrates and the State*, 10 («La República describe el tipo de Estado que [Sócrates] habría preferido infinitamente por encima de todos los demás»), y Ober, *Political Dissent*, 10 (en *La república*, Platón intentó «establecer una ciudad en la que pudiera florecer la "política socrática"»). A partir de ahí solo hay un breve paso hasta sostener, como lo ha hecho Christopher Rowe, que *todo* el proyecto político de Platón, hasta sus últimas obras, es de inspiración socrática: «The *Republic* in Plato's Political Thought», en Giovanni Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic* (Nueva York: Cambridge University Press, 2007), 27-54. **27.** Jenofonte,

Helénicas 2.4.1. 28. *Recuerdos de Sócrates* 1.2.30-9. 29. Por ejemplo, el artículo más influyente sobre la actitud de Sócrates frente a la democracia ateniense —Vlastos, «The Historical Socrates and Athenian Democracy»— no menciona, ni siquiera una vez, que Sócrates decidió quedarse en Atenas durante el gobierno de los Treinta. 30. Platón, *Apología* 32c-d; véase también Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* 4.4.3. La única diferencia es que, en Platón, Sócrates se niega debido a la inmoralidad del arresto, mientras que Jenofonte hace hincapié en su ilegalidad. 31. P. ej. Aristófanes, *Aves* 1281-2: «Todo el mundo enloquecía con Esparta por aquel entonces, dejándose el pelo largo, matándose de hambre, no lavándose nunca y socratizando». 32. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* 1.6.15; véase también, en especial, 2.1 y 3.1-7. Sócrates es menos pesimista que Platón: aquél quería remodelar la sociedad, pero éste pensaba que había que partir de cero (*República* 501a). 33. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* 3-5-5. 34. Fr. 9 Dittmar (= Giannantoni VI A51). La pérdida de los escritos socráticos de Esquines resulta especialmente lamentable; algunos fragmentos de su *Alcibíades* están traducidos en G. C. Field, *Plato and His Contemporaries*, 2ª ed. (Londres: Methuen, 1948), 146-52, o en Trevor Saunders (ed.), *Plato: Early Socratic Dialogues* (Harmondsworth: Penguin, 1987), 377-9. 35. *Recuerdos de Sócrates* 1.2.24-5, 39. 36. Fr. 11c Dittmar (= Giannantoni VI A53). 37. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* 2.6 (Critóbulo), 3.7 (Cármides), 4.2-3, 5 (Eutidemo); 3.1-6 son, también, pasajes significativos. 38. Jenofonte, *Anábasis* (*La expedición de Ciro*) 5.6.15-18, 6.4.1-7, 6.4.14, 6.6.4, 7.1.21. 39. Sobre este diálogo, véase Mark Joyal, *The Platonic* Theages (Stuttgart: Steiner, 2000). Se da la circunstancia de que sabemos por Platón que Teages era alguien de quien se esperaba que dejara una impronta como político ateniense, pero padecía alguna enfermedad que, por suerte, le hizo dedicarse, en cambio, a la filosofía (*República* 496b-c), aunque, por desgracia, acabó con su vida cuando aún era joven (*Apología* 34a). 40. Platón, *República* 494c-e; habría que leer todo el brillante pasaje de las secciones 487b-502c. 41. Platón, *República* 491 e. 42. Mística: Bussanich (*supra*, n. a la p. 44); pensamiento: la mayoría de los comentaristas; catalepsia: Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy* (Londres: George Allen and Unwin, 1946), 109 —observemos que, en tiempos de Russell, la catalepsia se solía considerar síntoma de enfermedad mental. En cualquier caso, todos estos autores interpretan las obsevaciones de Platón en *Banquete* 220c-d. 43. Platón, *Cármides* 153d.

12. UN GALLO PARA ASCLEPIO

1. Jenofonte, *Apología* 28. **2.** Véase la lista en Nails, *People of Plato*, 18; incluye a Fedro, Erixímaco, Acumeno, Axíoco, Cármides, Critias y Alcibíades. Véase también en Nails unos breves ensayos sobre las personas mencionadas por mí en este párrafo como compañeros aciagos de Sócrates: la prueba está en el hecho de que aparezcan, en especial como interlocutores socráticos, en las obras de Platón o Jenofonte, o en las de ambos. **3.** Véase *supra*, nota a la p. 10. **4.** *Eutifrón* 2b. **5.** 1.94 (*Sobre los Misterios*). **6.** Platón, *Apología* 36a-b. **7.** Véase ps.-Aristóteles, *Constitución de los atenienses* 27.5. **8.** Jenofonte, *Helénicas* 2.3.42-4. **9.** Menón 90b; véase también Jenofonte, *Apología* 29. **10.** Andócides 1.150 (*Sobre los Misterios*); Isócrates 18.23 (*Contra Calímaco*). **11.** Según Diodoro de Sicilia, *Biblioteca histórica* 14.37.7, tanto Meleto como Ánito fueron ejecutados por los atenienses sin juicio previo; Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres* 2.43, dice que el único ejecutado fue Meleto, mientras que Ánito habría sido desterrado —para volver a serlo de la ciudad escogida por él para exiliarse en cuanto llegó a ella—. Más referencias, en Chroust, *Socrates, Man and Myth*, n. 1184. **12.** Esquines 1.173 (*Contra Timarco*). **13.** Isócrates 11 (*Busiris*). **14.** Los pasajes 1.1 y 1.2 de Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, constituyen, respectivamente, defensas expresas de Sócrates contra las acusaciones de ser irreligioso y corromper a los jóvenes; 1.2.9-61 responde al «acusador». La *Apología de Sócrates* de Libanio contiene unos pocos pasajes útiles en este sentido. Otros pasajes significativos, aunque solo de manera incidental, son Isócrates, *Busiris* 5; Platón, *Menón* 90b-95a (conversación con Ánito); y varios lugares de las versiones del discurso de defensa tanto de Platón como de Jenofonte, que parecen responder a los alegatos de la acusación —p. ej., Platón, *Apología* 24d-28a y Jenofonte, *Apología* 19-21 (diálogo con Meleto); Platón, *Apología* 33a, sobre el desmentido de Sócrates de haber sido maestro; Platón, *Apología* 29c y 33a sobre la petición de pena de muerte formulada por Ánito. El estudioso que más ha contribuido a reconstruir el panfleto de Polícrates es Chroust, en *Socrates, Man and Myth*. **15.** Hesíodo, *Trabajos y días* 240. **16.** Hansen, «The Trial of Sokrates», 160-1. **17.** *Apología* 19d-20c, 33a-b; véase también, en general, su negativa habitual a admitir que sabía (e incluso su afirmación de que *necesitaba* un maestro, *Laques* 201a). Estas características no se pueden encontrar en el Sócrates de Jenofonte. **18.** Platón, *Apología* 23c, 33c, 37d. **19.** Jenofonte, *Apología* 20. **20.** Jenofonte, *Ciropedia* 3.1.14, 38 -40. **21.** Véase la referencia al comentario de Jean Brodeau (1555) sobre la *Ciropedia*, en Gera,

«Xenophon's Socrateses», 39, n. 18. **22.** Platón, *Apología* 18a ss. **23.** Véase Parker, *Polytheism and Society*, 481-3, sobre los textos más importantes, y un análisis en Parker, *Miasma*, cap. 9; también Bremmer, «Scapegoat Rituals». **24.** *Levítico* 16: 20-2. **25.** Joan Breton Connelly, «Parthenon and Parthenoi: A Mythological Interpretation of the Parthenon Frieze», *American Journal of Archaeology* 100, (1996), 53 -80. **26.** Véase C. D. C. Reeve, «Socrates the Apollonian?», en la recopilación de Smith y Woodruff *Reason and Religion in Socratic Philosophy*. **27.** Platón, *Alcibíades* I 124a, *Cármides* 164e-165a; Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* 3.9.6, 4.2-24. **28.** Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres* 2.4.4, quien se basa en la autoridad de Apolodoro de Atenas, cronógrafo del siglo II a.C. **29.** Véase Platón, *Apología* 30a, 31a, 36c-d. **30.** Platón, *Fedón* 118a. **31.** El artículo más reciente sobre el tema entre los que conozco (Peterson, «An Authentically Socratic Conclusion») enumera de manera muy útil no menos de veintiuno. La propuesta más ampliamente aceptada es la atractiva idea de que Sócrates había sido «curado» del hastío de la vida.

BIBLIOGRAFÍA

En el presente libro he intentado reunir en una única narración un gran número de asuntos referentes a la sociedad, la historia, la política, los personajes y la cultura de la Atenas antigua. Mis lecturas han sido correspondientemente amplias y variadas y han consistido más en artículos y capítulos sueltos que en libros enteros. Lo digo a modo de excusa para los lectores no especializados, por el carácter abstruso de algunas referencias de esta bibliografía y por su extensión. Nadie puede pretender haber leído exhaustivamente lo escrito sobre este periodo de la historia antigua ateniense, pero, en mi caso, he leído, releído u hojeado un sinnúmero de libros y artículos en el curso de mi investigación. Muchas de las obras leídas por mí disienten unas de otras, pero con el fin de hacer accesibles a un público lector lo más amplio posible las historias contadas en este libro y conseguir que fuera corto, he omitido la mayoría de las salvedades que suelen expresar los estudiosos. Esto significa que he incluido en la bibliografía más obras, y de carácter más académico, de lo que es habitual en un libro de historia divulgativo; así, quien desee seguir indagando en las controversias pasadas por alto y ver cómo es posible proponer reconstrucciones diferentes dispondrá de material suficiente para comenzar. Por tanto, lo que viene a continuación debería considerarse una recopilación de lo que, en mi opinión, es lo mejor desde el punto de vista de una combinación de pertinencia, calidad, importancia, polémica y amenidad (hasta mediados del 2007, fecha en que concluí de hecho mis investigaciones para el libro). Me he centrado en materiales escritos en inglés y he marcado con un asterisco las obras de literatura secundaria que me parecen razonablemente accesibles y de importancia considerable para los temas abordados. Las obras de bibliografía primaria son, por supuesto, *todas ellas* de importancia fundamental.

HISTORIA

Los textos antiguos más importantes son: Tucídides, *The Peloponnesian War*, cuya mejor edición es la de Robert Strassler, *The Landmark Thucydides* (Nueva York: Simon & Schuster, 1996), con la versión revisada de la traducción de Richard Crawley de 1874; Jenofonte, *Hellenica*, traducido por Rex Warner con el título *A History of My Times* (Harmondsworth: Penguin, 1979); y el Pseudo-Aristóteles, *The Athenian Constitution*, traducida por Peter Rhodes (Harmondsworth: Penguin, 1984). Las secciones pertinentes de Diodoro de Sicilia, *Library of History* (libros 12 al 14, disponibles en la Loeb Classical Library, publicada por Harvard University Press), ofrecen a veces tradiciones diferentes. Las obras de Aristófanes (accesibles más fácilmente en la colección Penguin Classics) nos brindan apreciaciones fascinantes, pero a veces ambiguas, sobre la historia social. Entre los oradores, los discursos más significativos para el presente libro son los de Andócides, Lisias e Isócrates, y están disponibles en la Loeb Classical Library o, cada vez más, en buenas traducciones publicadas por la University of Texas Press, en la colección «The Oratory of Classical Greece».

SÓCRATES

Los textos antiguos más importantes son los diálogos tempranos de Platón y las obras socráticas de Jenofonte. Existen en buenas traducciones, de las que yo recomendaría las siguientes: Trevor Saunders (ed.), *Plato: Early Socratic Dialogues* (Harmondsworth: Penguin, 1987); Hugh Tredennick y Harold Tarrant, *Plato: The Last Days of Socrates* (Londres: Penguin, 1993); Hugh Tredennick y Robin Waterfield, *Xenophon: Conversations of Socrates* (Londres: Penguin, 1990); Robin Waterfield, *Plato: Meno and Other Dialogues* (Oxford: Oxford University Press, 2005). Cada uno de esos volúmenes contiene introducciones y notas, además de las traducciones. Muchos textos relacionados con el tema aparecen traducidos en Thomas Brickhouse y Nicholas Smith (eds.), *The Trial and Execution of Socrates: Sources and Controversies* (Nueva York: Oxford Universi-

ty Press, 2002); William Calder (ed.), *The Unknown Socrates* (Wauconda, Ill.: Bolchazy-Carducci, 2002); y John Ferguson (ed.), *Socrates: A Source Book* (Londres: Macmillan, 1970).

ALCIBÍADES

Los textos antiguos más importantes son: Plutarco, *Life of Alcibiades*, traducido por Robin Waterfield, con introducción y notas de Philip Stadter, en *Plutarch: Greek Lives* (Oxford: Oxford University Press, 1998); Platón, *Alcibiades I*, traducido por Douglas Hutchinson, en John Cooper (ed.), *Plato: Complete Works* (Indianapolis: Hackett, 1997); Platón, *Symposium*, con traducción, introducción y notas de Robin Waterfield (Oxford: Oxford University Press, 1994). Entre los oradores (disponibles tal como se ha dicho más arriba), los que más vienen al caso son el Pseudo-Andócides 4, Isócrates 16, y Lisias 14 y 15. Tenemos, finalmente, la breve *Vita* de Cornelio Nepote, disponible en traducción de Gareth Schmeling en Cornelio Nepote, *Lives of Famous Men* (Lawrence, Kan.: Coronado, 1971).

TEORÍA POLITICA

En este apartado son pertinentes muchos de los textos ya mencionados, pero también otros. En las conocidas colecciones Penguin Classics y Oxford World's Classics se pueden hallar con facilidad traducciones de las tragedias griegas. Los diálogos platónicos más significativos son *Gorgias*, con traducción, introducción y notas de Robin Waterfield (Oxford: Oxford University Press, 1994); *Republic*, con traducción, introducción y notas de Robin Waterfield (Oxford: Oxford University Press, 1993): *Statesman*, traducido por Robin Waterfield e introducido y anotado por Julia Annas (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); y *Laws*, traducido, introducido y anotado por Trevor Saunders (Harmondsworth: Penguin, 1970). Para la *Política* de Aristóteles, prefiero la revisión de Trevor Saunders sobre la traducción original de Thomas Sinclair, *Politics* (Harmondsworth:

Penguin, 1981). La mejor ayuda para estudiar al «Viejo Oligarca» es la que ofrece Robin Osborne (ed.), *The Old Oligarch: Pseudo-Xenophon's Constitution of the Athenians* (2ª ed., Londres: London Association of Classical Teachers, 2004). Se pueden encontrar también muchos textos antiguos en Michael Gagarin y Paul Woodruff, *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

SOFISTAS

Existen varias traducciones buenas de todos los sofistas del siglo v, o al menos de sus fragmentos y testimonios más importantes: John Dillon y Tania Gergel, *The Greek Sophists* (Londres: Penguin, 2003); Rosamond Kent Sprague (ed.), *The Older Sophists* (Columbia: University of South Carolina Press, 1972); Robin Waterfield, *The First Philosophers: The Presocratics and the Sophists* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

ADELEYE, GABRIEL, «Theramenes and the Overthrow of the "Four Hundred"», *Museum Africum* 2 (1973), 77-81.

—, «Critias: Member of the Four Hundred», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 104 (1974), 1-9.

—, «Theramenes: The End of a Controversial Career», *Museum Africum* 5 (1976), 9-22.

—, «Critias: From "Moderation" to "Radicalism"», *Museum Africum* 6 (1977-8), 64-73.

ADKINS, ARTHUR, *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece* (Londres: Chatto & Windus, 1972).

—, «Ἀρετή, Τέχνη, Democracy and Sophists: Protagoras 316b-328d», *Journal of Hellenic Studies* 93 (1973), 3-12.

AHBEL-RAPPE, SARA, Y RACHANA KAMTEKAR (eds.), *A Companion to Socrates* (Oxford: Blackwell, 2006).

AKRIGG, BEN, «The Nature and Implications of Athens' Changed Social Structure and Economy», en Robin Osborne (ed.), *Debating the Athe-*

nian Cultural Revolution: Art, Literature, Philosophy, and Politics 430-380 BC (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 27-43.

ALLEN, DANIELLE, «Imprisonment in Classical Athens», *Classical Quarterly* n.s. 47 (1997), 121-35.

—, *The World of Prometheus: The Politics of Punishing in Democratic Athens* (Princeton: Princeton University Press, 2000).

ANDERSON, DANIEL, «Socrates' Concept of Piety», *Journal of the History of Philosophy* 5 (1967), 1-13.

ANDERSON, MARK, «Socrates as Hoplite», *Ancient Philosophy* 25 (2005), 273-89.

ANDREWES, ANTONY, «The Generals in the Hellespont 411-407 BC», *Journal of Hellenic Studies* 73 (1953), 2-9.

—, «The Arginousai Trial», *Phoenix* 28 (1974), 112-22.

AVERY, HARRY, «Critias and the Four Hundred», *Classical Philology* 58 (1963), 165-7.

*BALOT, RYAN, *Greek Political Thought* (Oxford: Blackwell, 2006).

—, «Socratic Courage and Athenian Democracy», *Ancient Philosophy* 28 (2008), 49-69.

BECK, FREDERICK, *Greek Education, 450-350 B.C.* (Londres: Methuen, 1964).

BECKMAN, JAMES, *The Religious Dimension of Socrates' Thought* (Waterloo, Ontario: Wilfred Laurier University Press, 1979) .

BETT, RICHARD, «The Sophists and Relativism», *Phronesis* 34 (1989), 139-69.

—, «Is There a Sophistic Ethics?», *Ancient Philosophy* 22 (2002), 235-62.

BLOEDOW, EDMUND, *Alcibiades Re-examined* (Wiesbaden: Steiner, 1973; = *Historia* Einzelschrift 21).

—, «"Not the Son of Achilles, but Achilles Himself": Alcibiades' Entry on the Political Stage at Athens II», *Historia* 39 (1990), 1-19.

—, «On "Nurturing Lions in the State": Alcibiades' Entry on the Political Stage in Athens», *Klio* 73 (1991), 49-65.

—, «Alcibiades: "Brilliant" or "Intelligent"?», *Historia* 41 (1992), 139-57.

BLUMENTHAL, HENRY, «Meletus the Accuser of Andocides and Meletus the Accuser of Socrates: One Man or Two?», *Philologus* 117 (1973), 169-78.

BLYTH, DOUGAL, «Socrates' Trial and Conviction of the Jurors in Plato's Apology», *Philosophy and Rhetoric* 33 (2000), 1-22.

*BOEDEKER, DEBORAH, «Athenian Religion in the Age of Pericles», en Samons (2007), 46-69.

—, y Kurt Raaflaub (eds.), *Democracy, Empire, and the Arts in Fifth-Century Athens* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 1998).

BOEGEHOLD, ALAN (ed.), *The Lawcourts at Athens: Site, Buildings, Equipment, Procedure, and Testimonia* (Princeton: The American School of Classical Studies at Athens, 1995; = *The Athenian Agora*, vol. 28).

BONFANTE, LARISSA, Y LEO RADITSA, «Socrates' Defense and His Audience», *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 15 (1978), 17-23.

BONNER, ROBERT, «The Legal Setting of Plato's Apology», *Classical Philology* 3 (1908), 169-77 (reimpreso en Brooks (2007), 147-55).

BOSWORTH, A. BRIAN, «The Humanitarian Aspect of the Melian Dialogue», *Journal of Hellenic Studies* 113 (1993), 30-44.

BOWIE, ANGUS, «Tragic Filters for History: Euripides' *Supplices* and Sophocles' *Philoctetes*», en Christopher Pelling (ed.), *Greek Tragedy and the Historian* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 39-62.

BOWRA, MAURICE, «Euripides' Epinician for Alcibiades», *Historia* 9 (1960), 68-79 (reimpreso en Maurice Bowra, *On Greek Margins* [Londres: Oxford University Press, 1970], 134-48).

BREMMER, JAN, «Literacy and the Origins and Limitations of Greek Atheism», en Jan den Boeft y Ton Kessels (eds.), *Actus. Studies in Honour of H. L. W Nelson* (Utrecht: Instituut voor Klassieke Talen, 1982), 43-55.

—, «Scapegoat Rituals in Ancient Greece», *Harvard Studies in Classical Philology* 87 (1983), 299-320 (reimpreso en Richard Buxton (ed.), *Oxford Readings in Greek Religion* [Oxford: Oxford University Press, 2000], 271-93).

*—, «Atheism in Antiquity», en Michael Martin (ed.), *The Cambridge Companion to Atheism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 11-26.

*BRICKHOUSE, THOMAS, Y SMITH, NICHOLAS, *Socrates on Trial* (Oxford: Oxford University Press, 1989).

—, *Plato's Socrates* (Nueva York: Oxford University Press, 1994).

—, *Plato and the Trial of Socrates* (Londres: Routledge, 2004).

*— (eds.), *The Trial and Execution of Socrates: Sources and Controversies* (Nueva York: Oxford University Press, 2002).

BROADIE, SARAH, «Rational Theology», en Long (1999), 205-24.

Brock, Roger, «Athenian Oligarchs: The Numbers Game», *Journal of Hellenic Studies* 109 (1989), 160-4.

BROOKS, RICHARD (ed.), *Plato and Modern Law* (Aldershot: Ashgate, 2007).

*BRUIT ZAIDMAN, LOUISE, Y PAULINE SCHMITT PANTEL, *Religion in the Ancient Greek City*, trad. de Paul Cartledge (Cambridge: Cambridge University Press, 1992; las bibliografías se han ampliado en reediciones posteriores). [Hay trad. cast.: *La religión griega en la polis de la época clásica*. Madrid: Akal, 2002.]

BRUNT, PETER, «Thucydides and Alcibiades», *Revue des études grecques* 65 (1952), 59-96 (reimpreso en Peter Brunt, *Studies in Greek History and Thought* [Oxford: Oxford University Press, 1993], 17-46).

BUCK, ROBERT, «The Character of Theramenes», *Ancient History Bulletin* 9 (1995), 14-24.

—, *Thrasybulus and the Athenian Democracy: The Life of an Athenian Statesman* (Wiesbaden: Steiner, 1998; = *Historia* Einzelschrift 120).

*BUGH, GLENN, *The Horsemen of Athens* (Princeton: Princeton University Press, 1988).

BULTRIGHINI, UMBERTO (ed.), *Democrazia e antidemocrazia nel mondo greco* (Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2005).

BURNYEAT, MYLES, «The Impiety of Socrates», en Aminadav Dykman y Wlad Godzich (eds.), *Platon et les poètes: Hommage à George Steiner* (Ginebra: Universidad de Ginebra, 1996), 13-36; versión revisada reimpresa en *Ancient Philosophy* 17 (1997), 1-12 (reimpreso en Brickhouse y Smith (2002), 133-45; reimpreso en Kamtekar (2005), 150-62).

BUSSANICH, JOHN, «Socrates the Mystic», en John Cleary (ed.), *Traditions of Platonism: Essays Presented to John Dillon* (Aldershot: Ashgate, 1999), 29-51.

—, «Socrates and Religious Experience», en Ahbel-Rappe y Kamtekar (2006), 200-13.

CAIRNS, DOUGLAS, Y RONALD KNOX (eds.), *Law, Rhetoric, and Comedy in Classical Athens: Essays in Honour of Douglas M. Macdowell* (Swansea: Classical Press of Wales, 2004).

CALHOUN, GEORGE, *Athenian Clubs in Politics and Litigation* (Austin, Tex.: Bulletins of the University of Texas 262, 1913).

CARAWAN, EDWIN, «The Athenian Amnesty and the "Scrutiny of the Laws"», *Journal of Hellenic Studies* 122 (2002), 1-23.

—, «Andocides' Defence and MacDowell's Solution», en Cairns y Knox (2004), 103-12.

—, «Amnesty and Accountings for the Thirty», *Classical Quarterly* n.s. 56 (2006), 57-76.

*CAREY CHRISTOPHER, «Legal Space in Classical Athens», *Greece and Rome* n.s. 41 (1994), 172-86.

—, «The Shape of Athenian Laws», *Classical Quarterly* n.s. 48 (1998), 93-109.

CARTER, L. B., *The Quiet Athenian* (Oxford: Oxford University Press, 1986).

CARTLEDGE, PAUL, «Alcibiades of Athens: A Patriot for Whom?», *History Today*, octubre de 1987, 15-21.

*—, «The Socratics' Sparta and Rousseau's», en Anton Powell y Stephen Hodkinson (eds.), *Sparta: New Perspectives* (Swansea: The Classical Press of Wales, 1999), 311-37.

*—, «Greek Political Thought: The Historical Context», en Rowe y Schofield (2000), 11-12.

CHRIST, MATTHEW, *The Litigious Athenian* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998).

—, *The Bad Citizen in Classical Athens* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

CHROUST, ANTON-HERMANN, *Socrates, Man and Myth. The Two Socratic Apologies of Xenophon* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1957).

*COHEN, DAVID, *Law, Sexuality, and Society: The Enforcement of Morals in Classical Athens* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

—, *Law, Violence and Community in Classical Athens* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

*COLAIACO, JAMES, *Socrates Against Athens: Philosophy on Trial* (Londres: Routledge, 2001).

CONNOR, W. ROBERT, «Two Notes on Diopeithes the Seer», *Classical Philology* 58 (1963), 115-18.

*—, *The New Politicians of Fifth-century Athens* (Princeton: Princeton University Press, 1971; reimpr. Indianapolis: Hackett, 1992).

—, «The Other 399: Religion and the Trial of Socrates», en Michael Flower y Mark Toher (eds.), *Georgica: Greek Studies in Honour of George Cawkwell* (Londres: Institute of Classical Studies, 1991; = *Bulletin of the Institute of Classical Studies* vol. supl. 58), 49-56.

CSAPO, ERIC, «The Politics of the New Music», en Murray y Wilson (2004), 207-48.

D'ANGOUR, ARMAND, «The New Music - So What's New?», en Goldhill y Osborne (2006), 264-83.

DAVIDSON, JAMES, «Dover, Foucault and Greek Homosexuality: Penetration and the Truth of Sex», *Past and Present* 170 (2001), 3-51 .

—, «Revolutions in Human Time: Age-class in Athens and the Greekness of Greek Revolutions», en Goldhill and Osborne (2006), 29-67.

DAVIES, JOHN, *Athenian Propertied Families* 600-300 *BC* (Londres: Oxford University Press, 1972 [2ª ed. en preparación]).

*—, *Wealth and the Power of Wealth in Classical Athens* (Salem, NH: Ayer, 1984.).

DAVIES, MALCOLM, «Sisyphus and the Invention of Religion («Critias» TrGF 1 (43) F19 = B 25 DK)», *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 36 (1989), 16-32.

DESTRÉE, PIERRE, Y NICHOLAS SMITH (eds.), *Socrates' Divine Sign: Religion, Practice, and Value in Socratic Philosophy* (Kelowna: Academic Printing & Publishing, 2005; = *Apeiron* 38.2).

DEVELIN, ROBERT, *Athenian Officials,* 684-321 *BC* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

*DILION, JOHN, *Salt and Olives: Morality and Custom in Ancient Greece* (Edimburgo: Edinburgh University Press, 2004).

DOMINGO GYGAX, MARC, «Plutarch on Alcibiades' Return to Athens», *Mnemosyne* serie 4, 59 (2006), 481-500.

DONLAN, WALTER, «The Role of *Eugeneia* in the Aristocratic Self-image During the Fifth Century B.C.», en Eugène Borza y Robert Carrubba (eds.), *Classics and the Classical Tradition: Essays Presented to Robert E. Dengler* (University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1973), 63-78.

—, *The Aristocratic Ideal in Ancient Greece* (Lawrence, Kan.: Coronado, 1980; reimpreso en *The Aristocratic Ideal and Selected Essays* (Wauconda, Ill.: Bolchazy-Carducci, 1999).

DOVER, KENNETH, «Socrates in the *Clouds*», en Vlastos (1971), 50-77.

*—, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle* (Oxford: Blackwell, 1974; edición actualizada, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).

—, «The Freedom of the Intellectual in Greek Society», *Talanta* 7 (1976), 24-54 (reimpr. con un apéndice en Kenneth Dover, *The Greeks and Their Legacy* (Oxford: Oxford University Press, 1988), 135-58).

—, *Greek Homosexuality* (Londres: Duckworth, 1978).

EDMUNDS, LOWELL, «Aristophanes' Socrates», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 1 (1985), 209-30.

EDWARDS, MICHAEL, «Antiphon the Revolutionary», en Cairns y Knox (2004), 75-86.

ELLIS, WALTER, *Alcibiades* (Londres: Routledge, 1989).

EUBEN, J. PETER, «Philosophy and Politics in Plato's Crito», *Political Theory* 6 (1978), 149-72.

—, *Corrupting Youth: Political Education, Democratic Culture, and Political Theory* (Princeton: Princeton University Press, 1992).

FARENGA, VINCENT, *Citizen and Self in Ancient Greece: Individuals Performing Justice and the Law* (Nueva York: Cambridge University Press, 2006).

*FARRAR, CYNTHIA, *The Origins of Democratic Thinking: The Invention of Politics in Classical Athens* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

—, «Ancient Greek Political Theory as a Response to Democracy», en John Dunn (ed.), *Democracy, The Unfinished Journey: 508 B.C. to A.D. 1993* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 17-39.

—, «Gyges' Ring: Reflections on the Boundaries of Democratic Citizenship», en *Sakellariou* (1996), 109-36.

FERGUSON, JOHN, «On the Date of Socrates' Conversion», *Eranos* 62 (1964), 70-3.

FINLEY, MOSES, «The Freedom of the Citizen in the Greek World», *Talanta* 7 (1976), 1-23 (reimpreso en Moses Finley, *Economy and Society*, eds. Brent Shaw y Richard Saller (Nueva York: Viking, 1982), 77-94).

—, «Socrates and Athens», en Moses Finley, *Aspects of Antiquity: Discoveries and Controversies* (2ª ed., Harmondsworth: Penguin, 1977), 60-73.

FLENSTED-JENSEN, PERNILLE, et al. (eds.), *Polis and Politics: Studies in Ancient Greek History Presented to Mogens Herman Hansen* (Copenhague: Museum Tusculanum Press, 2000).

*FORDE, STEVEN, *The Ambition to Rule: Alcibiades and the Politics of Imperialism in Thucydides* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989).

FORREST, W. GEORGE, «An Athenian Generation Gap», *Yale Classical Studies* 24 (1975), 37-52.

FUKS, ALEXANDER, *The Ancestral Constitution: Four Studies in Athenian Party Politics at the End of the Fifth Century B.C.* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1953; reimpr. Westport, Conn.: Greenwood, 1971).

—, «Notes on the Rule of the Ten at Athens», *Mnemosyne* serie 4, 6 (1953), 198-207 (reimpreso en Alexander Fuks, *Social Conflict in Ancient Greece* (Jerusalén/Leiden: Magnes/Brill, 1984), 289-98).

—, «Kritias, Pseudo-Herodes, and Thessaly», *Eos* 48.2 (1956), 47-50 (reimpr. en Alexander Fuks, *Social Conflict in Ancient Greece* (Jerusalén/Leiden: Magnes/Brill, 1984), 299-302).

FUQUA, CHARLES, «Possible Implications of the Ostracism of Hyperbolus», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 96 (1965), 165-79.

FURLEY, WILLIAM, *Andokides and the Herms. A Study of Crisis in Fifth-century Religion* (Londres: Institute of Classical Studies, 1996; = *Bulletin of the Institute of Classical Studies* vol. supl. 65).

*GAGARIN, MICHAEL, Y DAVID COHEN (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

*GARLAND, ROBERT, *Introducing New Gods: The Politics of Athenian Religion* (Londres: Duckworth, 1992).

—, «Strategies of Religious Intimidation and Coercion in Classical Athens», *Boreas* 24 (1996), 91-9.

GARNER, RICHARD, *Law and Society in Classical Athens* (Londres: Croom Helm, 1987).

GARNSEY, PETER, «Religious Toleration in Classical Antiquity», en William Sheils (ed.), *Persecution and Toleration* (Oxford: Blackwell, 1984), 1-27.

GERA, DEBORAH LEVINE, «Xenophon's Socrateses», en Trapp (2007), 33-50.

*GILL, CHRISTOPHER, *Greek Thought* (Oxford: Oxford University Press, 1995; = *Greece and Rome*, New Surveys in the Classics 25 [2ª edición, en preparación]).

GOLDEN, MARK, *Sport and Society in Ancient Greece* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

GOLDHILL, SIMON, Y ROBIN OSBORNE (eds.), *Rethinking Revolutions through Ancient Greece* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

GÓMEZ-LOBO, ALFONSO, *The Foundations of Socratic Ethics* (Indianapolis: Hackett, 1994).

GOMME, ARNOLD, et al., *An Historical Commentary on Thucydides* (5 vols, Londres/Oxford: Oxford University Press, 1945-81).

*GREEN, PETER, *Armada from Athens: The Failure of the Sicilian Expedition, 415-413 B.C.* (Londres: Hodder and Stoughton, 1970).

—, «Socrates, Strepsiades and the Abuse of Intellectualism», *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 20 (1979), 15-25.

—, «Rebooking the Flute Girls: A Fresh Look at the Chronological Evidence for the Fall of Athens and the ὀκτάμενος ἀρχή of the Thirty», *Ancient History Bulletin* 5 (1991), 1-16 (reimpreso en Peter Green, *From Ikaria to the Stars: Classical Mytification, Ancient and Modern* [Austin: University of Texas Press, 2004], 144-59).

*GRIBBLE, DAVID, *Alcibiades and Athens: A Study in Literary Presentation* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

*GUTHRIE, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, vol. 3: *The Sophists and Socrates* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969; también en dos partes: *The Sophists* [1971], *Socrates* [1971]). [Hay trad. cast.: *Historia de la filosofía griega, vol. 3: Siglo v. Ilustración*. Madrid: Gredos, 2003.]

HALLIWELL, STEPHEN, «Comic Satire and Freedom of Speech in Classical Athens», *Journal of Hellenic Studies* 111 (1991), 48-70.

HANSEN, MOGENS, «The Political Powers of the People's Court in Fourth-century Athens», en Murray y Price (1990), 215-43.

*—, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, trad. de J. A. Crook (Oxford: Blackwell, 1991; reeditado en Bristol: Bristol Classical Press, 1999).

—, «The Ancient Athenian and the Modern Liberal View of Liberty as a Democratic Ideal», en Ober y Hedrick (1996), 91-104.

—, «The Trial of Sokrates - from the Athenian Point of View», en Sakellariou (1996), 137-70 (también en *Historisk-filosofiskes Meddelelser* 71 (Copenhague: Real Academia Danesa de Ciencias y Letras, 1995)).

HARRIS, EDWARD, «Was All Criticism of Athenian Democracy Necessarily Anti-democratic?», en Bultrighini (2005), 11-23.

—, y Lene Rubinstein (eds.), *The Law and the Courts in Ancient Greece* (Londres: Routledge, 2004).

HENDERSON, JEFFREY, «Attic Old Comedy, Frank Speech, and Democracy», en Boedeker y Raaflaub (1998), 255-73.

HENRICHS, ALBERT, «The Atheism of Prodicus», *Cronache Ercolanesi* 6 (1976), 15-21.

HERMAN, GABRIEL, *Ritualised Friendship and the Greek City* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

*—, *Morality and Behaviour in Democratic Athens: A Social History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

HOLT, WYTHE, «Socrates on Democracy», *Legal Studies Forum* 14 (1990), 291-317.

HORNBLOWER, SIMON, *A Commentary on Thucydides* (3 vols., Oxford: Oxford University Press, 1991/1996 [un tercer volumen, en preparación]).

—, *The Greek World 479-323 BC* (3ª ed., Londres: Routledge, 2002).

HUBBARD, THOMAS, «Popular Perceptions of Elite Homosexuality in Classical Athens», *Arion* n.s. 6 (1998), 48-68.

HUMPHREYS, SALLY, «Economy and Society in Classical Athens», *Annali* 39 (1970), 1-26 (reimpreso en Sally Humphreys, *Anthropology and the Greeks* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1978), 136-58).

—, «Public and Private Interests in Classical Athens», *Classical Journal* 73 (1977-8), 97-104 (reimpreso en Rhodes (2004), 225-36).

HUNTER, VIRGINIA, *Policing Athens: Social Control in the Attic Lawsuits, 420-320 BC* (Princeton: Princeton University Press, 1994).

—, «The Prison of Athens: A Comparative Perspective», *Phoenix* 51 (1997), 296-326.

IRWIN, TERENCE, «Socrates and Athenian Democracy», *Philosophy and Public Affairs* 18 (1989), 184-205 (versión revisada reimpr. con el título «Was Socrates Against Democracy?» en Kamtekar [2005], 127-49).

JANKO, RICHARD, «The Derveni Papyrus (Diagoras of Melos, *Apopyrgizontes Logoi?*): A New Translation», *Classical Philology* 96 (2001), 1-32.

—, «God, Science and Socrates», *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 46 (2002-3), 1-18.

—, «Socrates the Freethinker», en Ahbel-Rappe y Kamtekar (2006), 48-62.

JONES, A. H. M., «The Athenian Democracy and Its Critics», *Cambridge Historical Journal* 21 (1953), 1-26 (reimpreso en A. H. M. Jones, *Athenian Democracy* (Oxford: Basil Blackwell, 1957), 41-72).

JOYAL, MARK, «Socrates' Divine Sign», en Mark Joyal, *The Platonic* Theages (Stuttgart: Steiner, 2000), 65-103.

KAHN, CHARLES, «Pre-Platonic Ethics», en Stephen Everson (ed.), *Companions to Ancient Thought*, vol. 4: *Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 27-48.

*KAMTEKAR, RACHANA (ed.), *Plato's Euthyphro, Apology, and Crito: Critical Essays* (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2005).

—, «The Politics of Plato's Socrates», en Ahbel-Rappe y Kamtekar (2006), 214-27.

KATEB, GEORGE, «Socratic Integrity», en Ian Shapiro y Robert Adams (eds.), *Integrity and Conscience* (Nueva York: New York University Press, 1998), 77-112.

KEBRIC, ROBERT, «Implications of Alcibiades' Relationship with Endius», *Mnemosyne* serie 4, 29 (1976), 72-8.

KERFERD, GEORGE, *The Sophistic Movement* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

KLOSKO, GEORGE, *The Development of Plato's Political Theory* (2ª ed., Oxford: Oxford University Press, 1006).

KRAUT, RICHARD, *Socrates and the State* (Princeton: Princeton University Press, 1984).

—, «Socrates, Politics, and Religion», en Smith y Woodruff (2000), 13-23.

*KRENTZ, PETER, *The Thirty at Athens* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982).

LANNI, ADRIAAN, *Law and Justice in the Courts of Classical Athens* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

LEFKOWITZ, MARY, «Commentary on Vlastos», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 5 (1989), 239-46.

LEWIS, DAVID, «After the Profanation of the Mysteries», en Ernst Badian (ed.), *Ancient Society and Institutions: Studies Presented to Victor Ehrenberg* (Oxford: Blackwell, 1966), 177-91.

—, «Sparta as Victor», en David Lewis et ál. (eds.), *The Cambridge Ancient History*, vol. 6: *The Fourth Century BC* (2ª ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 24-44.

*—, et al. (eds.), *The Cambridge Ancient History*, vol. 5: *The Fifth Century BC* (2ª ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

LEWIS, SIAN (ed.), *Ancient Tyranny* (Edimburgo: Edinburgh University Press, 2006).

LINTOTT, ANDREW, *Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City* (Londres: Croom Helm, 1982).

LITTMAN, ROBERT, «The Loves of Alcibiades», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 101 (1970), 263-76.

LOENING, THOMAS, *The Reconciliation Agreement of* 403/402 *BC in Athens: Its Content and Application* (Wiesbaden: Steiner, 1987; = *Hermes* Einzelschrift 53).

LONG, ANTHONY (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

—, «How Does Socrates' Divine Sign Communicate with Him?», en Ahbel-Rappe y Kamtekar (2006), 63-74.

LOW, POLLY, *Interstate Relations in Classical Greece: Morality and Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

LUBAN, DAVID, «Some Greek Trials: Order and Justice in Homer, Hesiod, Aeschylus and Plato», *Tennessee Law Review* 54 (1987), 279-325.

MACDOWELL, Douglas, *Andokides: On the Mysteries* (Oxford: Oxford University Press, 1962).

*—, *The Law in Classical Athens* (Londres: Thames and Hudson, 1978).

MANSFELD, JAAP, «The Chronology of Anaxagoras' Athenian Period and the Date of His Trial», *Mnemosyne* serie 4, 32 (1979), 39-69 y 33 (1980), 17-95 (reimpreso parcialmente en Jaap Mansfeld, *Studies in the Historiography of Greek Philosophy* (Assen: Van Gorcum, 1990), 164-306).

MARR, J. L., «Andocides' Part in the Mysteries and the Hermae Affairs», *Classical Quarterly* n.s. 21 (1971), 326-38.

*MARROU, HENRI-IRÉNÉE, *A History of Education in Antiquity*, trad. de George Lamb (Nueva York: Sheed and Ward, 1956).

MCPHERRAN, MARK, *The Religion of Socrates* (University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1996).

MEIGGS, RUSSELL, *The Athenian Empire* (Londres: Oxford University Press, 1972).

MEIJER, P. A., «Philosophers, Intellectuals and Religion in Hellas», en Henk Versnel (ed.), *Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World* (Leiden: Brill, 1981), 217-63.

*MIKALSON, JON, *Athenian Popular Religion* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1983).

—, «Religion and the Plague in Athens, 431-423 B.C.», en *Studies Presented to Sterling Dow on His Eightieth Birthday* (*Greek, Roman, and Byzantine Monographs* 20 (1984)), 217-25.

—, *Ancient Greek Religion* (Oxford: Blackwell, 2006).

MITCHELL, LYNETTE, «Tyrannical Oligarchs at Athens», en S. Lewis (2006), 178-87.

MITSCHERLING, JEFF, «Socrates and the Comic Poets», *Apeiron* 36 (2003), 67-72.

MOMIGLIANO, ARNALDO, «Freedom of Speech and Religious Tolerance in the Ancient World», en Sally Humphreys, *Anthropology and the Greeks* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1978), 179-93.

MONTGOMERY, JOHN (ed.), *The State Versus Socrates* (Boston: Beacon Press, 1954).

MORENO, ALFONSO, *Feeding the Democracy: The Athenian Grain Supply in the Fifth and Fourth Centuries BC* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

MORGAN, MICHAEL, «Socratic Piety as Plato Saw It», cap. 1 de Michael Morgan, *Platonic Piety* (New Haven: Yale University Press, 1990), 7-31.

MORRISON, DONALD, «On the Alleged Historical Reliability of Plato's Apology», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 82 (2000), 235-65 (reimpreso en Kamtekar (2005), 97-126).

—, «Some Central Elements of Socratic Political Theory», *Polis* 18 (2001), 27-40.

*MUIR, JOHN, «Religion and the New Education: The Challenge of the Sophists», en Pat Easterling y John Muir (eds.), *Greek Religion and Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 191-218.

*MULGAN, RICHARD, «Liberty in Ancient Greece», en Zbigniew Pelczynski y John Gray (eds.), *Conceptions of Liberty in Political Philosophy* (Nueva York: St Martin's Press, 1984), 7-26.

—, «Aristotle's Analysis of Democracy and Oligarchy», en David Keyt y Fred Miller (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics* (Oxford: Blackwell, 1991), 307-22.

*MUNN, MARK, *The School of History: Athens in the Age of Socrates* (Berkeley, Ca.: University of California Press, 2000).

—, *The Mother of the Gods, Athens, and the Tyranny of Asia* (Berkeley, Ca.: University of California Press, 2006).

MURRAY, OSWYN, «The Affair of the Mysteries: Democracy and the Drinking Group», en Oswyn Murray (ed.), *Sympotica: A Symposium on the Symposion* (Oxford: Oxford University Press, 1990), 149-61.

—, y Simon Price (eds.), *The Greek City from Homer to Alexander* (Oxford: Oxford University Press, 1990).

MURRAY, PENELOPE, Y PETER WILSON (eds.), *Music and the Muses: The Culture of Mousike in the Classical Athenian City* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

NAGY, BLAISE, «Alcibiades' Second "Profanation"», *Historia* 43 (1994), 275-85.

*NAILS, DEBRA, *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics* (Indianapolis: Hackett, 2002).

—, «The Trial and Death of Socrates», en Ahbel-Rappe y Kamtekar (2006), 5-20.

NILL, MICHAEL, *Morality and Self-interest in Protagoras, Antiphon and Democritus* (Leiden: Brill, 1985).

NUSSBAUM, MARTHA, «Aristophanes and Socrates on Learning Practical Wisdom», *Yale Classical Studies* 26 (1990), 43-97 (reimpreso en Prior (1996), vol. I, 74-118).

*OBER, JOSIAH, *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People* (Princeton: Princeton University Press, 1989).

—, *The Athenian Revolution: Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory* (Princeton: Princeton University Press, 1996).

*—, *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule* (Princeton: Princeton University Press, 1998).

—, «Political Conflict, Political Debate, and Political Thought», en Robin Osborne (ed.), *Classical Greece, 500-323 BC* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 111-38.

—, *Athenian Legacies: Essays on the Politics of Going On Together* (Princeton: Princeton University Press, 2005).

—, y Charles Hedrick (eds.), *Demokratia: A Conversation on Democracies, Ancient and Modern* (Princeton: Princeton University Press, 1996).

—, y Barry Strauss, «Drama, Political Rhetoric, and the Discourse of Athenian Democracy», en John Winkler y Froma Zeitlin (eds.), *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in Its Social Context* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990), 237-70.

O'CONNOR, DAVID, «Socrates and Political Ambition», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 14 (1998), 31-51.

OLSEN, FRANCES, «Socrates on Legal Obligation: Legitimation Theory and Civil Disobedience», *Georgia Law Review* 18 (1984), 929-66 (reimpreso en R. George Wright (ed.), *Legal and Political Obligation: Classic and Contemporary Texts and Commentary* (Lanham, MD: University Press of America, 1992), 69-99).

OSBORNE, ROBIN, «The Erection and Mutilation of the Hermai», *Proceedings of the Cambridge Philological Society* n.s. 31 (1985), 47-73.

—, «Law in Action in Classical Athens», *Journal of Hellenic Studies* 105 (1985), 40-8.

—, y Simon Hornblower (eds.), *Ritual, Finance, Politics: Athenian Democratic Accounts Presented to David Lewis* (Oxford: Oxford University Press, 1994).

*OSTWALD, MARTIN, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law: Law, Society, and Politics in Fifth-century Athens* (Berkeley, Ca.: University of California Press, 1986).

—, *Oligarchia: The Development of a Constitutional Form in Ancient Greece* (Stuttgart: Steiner, 2000; = *Historia* Einzelschrift 144).

O'SULLIVAN, LARA, «Athenian Impiety Trials in the Late Fourth Century B.C.», *Classical Quarterly* n.s. 47 (1997), 136-52.

PALMER, MICHAEL, «Alcibiades and the Question of Tyranny in Thucydides», *Canadian Journal of Political Science* 15 (1982), 103-24.

PARKER, ROBERT, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1983).

*—, *Athenian Religion: A History* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

—, *Polytheism and Society at Athens* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

PENNER, TERRY, «Socrates», en Rowe and Schofield (2000), 164-89.

Pesely, George, «Socrates' Attempt to Save Theramenes», *Ancient History Bulletin* 2 (1988), 31-13.

PETERSON, SANDRA, «An Authentically Socratic Conclusion in Plato's *Phaedo*: Socrates' Debt to Asclepius», en Naomi Reshotko (ed.), *Desire, Identity and Existence: Essays in Honour of T. M. Penner* (Kelowna, BC: Academic Printing & Publishing, 2003), 31-52.

*POULAKOS, JOHN, *Sophistical Rhetoric in Classical Greece* (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1995).

POWELL, C. ANTON, «Religion and the Sicilian Expedition», *Historia* 28 (1979), 15-31.

PRANDI, LUISA, «Textual Arguments for the Date of the *In Alcibiadem* in the Corpus of Andokides», en Cairns y Knox (2004), 65-73.

PRICE, SIMON, *Religions of the Greeks* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

*prior, william (ed.), *Socrates: Critical Assessments*, 4 vols (Londres: Routledge, 1996).

—, «The Historicity of Plato's *Apology*», *Polis* 18 (2002), 41-57.

—, «The Portrait of Socrates in Plato's *Symposium*», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 31 (2006), 137-66.

*RAAFLAUB, KURT, «Democracy, Oligarchy, and the Concept of the "Free Citizen" in Late Fifth-century Athens», *Political Theory* 11 (1983), 517-44.

—, «Contemporary Perceptions of Democracy in Fifth-century Athens», *Classica et Mediaevalia* 40 (1989), 33-70 (también en W. Robert Connor

et ál., *Aspects of Athenian Democracy* (Copenhague: *Museum Tusculanum Press*, 1990), 33-70).

—, «Equalities and Inequalities in the Athenian Democracy», en Ober y Hedrick (1996), 139-74.

—, «Stick and Glue: The Function of Tyranny in Fifth-century Athenian Democracy», en Kathryn Morgan (ed.), *Popular Tyranny: Sovereignty and Its Discontents in Ancient Greece* (Austin: University of Texas Press, 2003), 59-93.

—, «The Alleged Ostracism of Damon», en Geoffrey Bakewell y James Sickinger (eds.), *Gestures: Essays in Ancient History, Literature and Philosophy Presented to Alan L. Boegehold* (Oxford: Oxbow, 2003), 317-31.

RANKIN, HERBERT, *Sophists, Socratics and Cynics* (Londres: Croom Helm, 1983).

RAUBITSCHEK, ANTONY, «The Case Against Alcibiades (Andocides IV)», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 79 (1948), 191-210 (reimpreso en Antony Raubitschek, *The School of Hellas: Essays on Greek History, Archaeology, and Literature*, eds. Dirk Obbink y Paul Vander Waerdt (Oxford: Oxford University Press, 1991), 116-31).

REEVE, C. D. C., *Socrates in the Apology: An Essay on Plato's Apology of Socrates* (Indianapolis: Hackett, 1989).

RHODES, PETER, «The Five Thousand in the Athenian Revolutions of 411 BC», *Journal of Hellenic Studies* 92 (1972), 115-27.

—, «Athenian Democracy after 403 BC», *Classical Journal* 75 (1979-80), 305-23.

—, «'What Alcibiades Did, or What Happened to Him'» (folleto de lección inaugural, Universidad de Durham, 1985).

—, «Political Activity in Classical Athens», *Journal of Hellenic Studies* 106 (1986), 132-44 (reimpreso en Rhodes (ed.) (2004), 185-206).

—, «The Athenian Code of Laws, 410-399 BC», *Journal of Hellenic Studies* 111 (1991), 87-100.

—, *A Commentary on the Aristotelian* Athenaion Politeia (2ª ed., Oxford: Oxford University Press, 1992).

—, *The Athenian Empire* (2ª ed., Oxford: Oxford University Press, 1993; = *Greece and Rome* New Surveys in the Classics 17).

—, «The Ostracism of Hyperbolus», en Osborne and Hornblower (1994), 85-98.

—, «Who Ran Democratic Athens?», en Flensted-Jensen et ál. (2000), 465-77.

*—, (ed.), *Athenian Democracy* (Edimburgo: Edinburgh University Press, 2004).

—, «Democracy and Its Opponents in Fourth-century Athens», en Bultrighini (2005), 275-89.

ROBERTS, JENNIFER TOLBERT, «Aristocratic Democracy: The Perseverance of Timocratic Principles in Athenian Government», *Athenaeum* n.s. 64 (1986), 355-69.

*—, *Athens on Trial: The Antidemocratic Tradition in Western Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1994).

DE ROMILLY, JACQUELINE, *The Great Sophists in Periclean Athens*, trad. de Janet Lloyd (Oxford: Oxford University Press, 1992). [Hay trad. cast.: *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*. Madrid: Gredos, 2010.]

ROWE, CHRISTOPHER, «Democracy and Sokratic-Platonic Philosophy», en Boedeker y Raaflaub (1998), 241-53.

*—, y Malcolm Schofield (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

DE STE CROIX, GEOFFREY, «The Constitution of the 5000», *Historia* 5 (1956), 1-13.

SAKELLARIOU, MICHEL (ed.), *Démocratie athénienne et culture* (Atenas: Academy of Athens, 1996).

SAMONS, LOREN, *What's Wrong with Democracy? From Athenian Practice to American Worship* (Berkeley: University of California Press, 2004).

— (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Pericles* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

SCHIAPPA, EDWARD, *Protagoras and Logos: A Study in Greek Philosophy and Rhetoric* (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1991).

*SCHOFIELD, MALCOLM, «I. F. Stone and Gregory Vlastos on Socrates and Democracy», en Charlotte Witt y Mohan Matthen (eds.), *Ancient Philosophy and Modern Ideology* (Kelowna, BC: Academic Printing & Publishing, 2000; = *Apeiron* número especial), 281-301.

SEAGER, ROBIN, «Alcibiades and the Charge of Aiming at Tyranny», *Historia* 16 (1967), 6-18.

—, «Elitism and Democracy in Classical Athens», en Frederic Jaher (ed.), *The Rich, the Well Born and the Powerful* (Urbana: University of Illinois Press, 1973), 7-26.

SEALEY, RAPHAEL, «The Revolution of 411 B.C.», en Raphael Sealey, *Essays in Greek Politics* (Nueva York: Maryland, 1970), 111-32.

—, «Democratic Theory and Practice», en Samons (2007), 238-57.

*SLUITER, INEKE, Y RALPH ROSEN (eds.), *Free Speech in Classical Antiquity* (Leiden: Brill, 2004).

SMITH, NICHOLAS, Y PAUL WOODRUFF (eds.), *Reason and Religion in Socratic Philosophy* (Nueva York: Oxford University Press, 2000).

SOURVINOU-INWOOD, CHRISTIANE, «What is Polis Religion?», en Murray y Price (1990), 295-322 (reimpreso en Richard Buxton (ed.), *Oxford Readings in Greek Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 13-37).

SPENCE, IAIN, *The Cavalry of Classical Greece: A Social and Military History with Particular Reference to Athens* (Oxford: Oxford University Press, 1993).

STEINBERGER, PETER, «Was Socrates Guilty as Charged? *Apology* 24c-28a», *Ancient Philosophy* 17 (1997), 13-29.

STEM, REX, «The Thirty at Athens in the Summer of 404», *Phoenix* 57 (2003), 18-34.

STOKES, MICHAEL, «Socrates' Mission», en Barry Gower y Michael Stokes (eds.), *Socratic Questions* (Londres: Routledge, 1992), 26-81.

STONE, I. F., *The Trial of Socrates* (Nueva York: Little, Brown, 1988).

STRAUSS, BARRY, *Athens after the Peloponnesian War: Class, Faction and Policy 403-386 BC* (Londres: Croom Helm, 1986).

*—, *Fathers and Sons in Athens: Ideology and Society in the Era of the Peloponnesian War* (Princeton: Princeton University Press, 1993).

*—, y Josiah Ober, «The Alcibiades Syndrome», en Barry Strauss y Josiah Ober, *The Anatomy of Error: Ancient Military Disasters and Their Lessons for Modern Strategists* (Nueva York: St Martin's Press, 1990), 44-73.

SUTTON, DANA, «Critias and Atheism», *Classical Quarterly* n.s. 31 (1981), 33-8.

TAYLOR, ALFRED, *Varia Socratica* (Oxford: James Parker, 1911).

*TAYLOR, CHRISTOPHER, *Socrates: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 1998).

—, «Socrates the Sophist», en Lindsay Judson y Vassilis Karasmanis (eds.), *Remembering Socrates: Philosophical Essays* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 157-68.

TAYLOR, MARTHA, «Implicating the Demos: A Reading of Thucydides on the Rise of the Four Hundred», *Journal of Hellenic Studies* 122 (2002), 91-108.

THOMAS, ROSALIND, «Law and the Lawgiver in Athenian Democracy», en Osborne y Hornblower (1994), 119-33.

TODD, STEPHEN, «Factions in Early-Fourth-Century Athens?», *Polis* 7 (1987), 32-49.

—, «*Lady Chatterley's Lover* and the Attic Orators: The Social Composition of the Athenian Jury», *Journal of Hellenic Studies* 110 (1990), 146-73 (reimpreso, con una retrospectiva, en Edwin Carawan (ed.), *Oxford Readings in the Attic Orators* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 312-58).

*—, *The Shape of Athenian Law* (Oxford: Oxford University Press, 1993).

—, «Revisiting the Herms and the Mysteries», en Cairns and Knox (2004), 87-202.

*TRAPP, MICHAEL (ed.), *Socrates from Antiquity to the Enlightenment* (Aldershot: Ashgate, 2007).

VANDER WAERDT, PAUL, «Socratic Justice and Self-sufficiency: The Story of the Delphic Oracle in Xenophon's *Apology of Socrates*», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 11 (1993), 1-48.

—, «Socrates in the *Clouds*», en Paul Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1994), 48-86.

VICKERS, MICHAEL, «Alcibiades on Stage: *Philoctetes* and *Cyclops*», *Historia* 36 (1987), 171-97.

—, «Alcibiades on Stage: *Thesmophoriazousae* and *Helen*», *Historia* 38 (1989), 41-65.

—, «Alcibiades in Cloudedoverland», en Ralph Rosen y Joseph Farrell (eds.), *Nomodeiktes: Studies in Honor of Martin Ostwald* (Ann Arbor, Mich.: University of Michigan Press, 1993), 603-18.

—, *Pericles on Stage: Political Comedy in Aristophanes' Early Plays* (Austin: University of Texas Press, 1997).

—, «Alcibiades and Aspasia: Notes on the Hippolytus», *Dialogues d'histoire ancienne* 26 (2000), 7-17.

VILLA, DANA, *Socratic Citizenship* (Princeton: Princeton University Press, 2001).

VLASTOS, GREGORY (ed.), *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays* (Garden City, NY: Doubleday, 1971).

—, «The Historical Socrates and Athenian Democracy», *Political Theory* 11 (1983), 495-515 (reimpreso en Robert Sharples [ed.], *Modern Thinkers and Ancient Thinkers* [Londres: UCL Press, 1993], 66-89; reimpreso en Vlastos [1994], 87-108; reimpreso en Prior [1996], vol. II, 25-44; reimpreso en Brooks [2007], 123-44).

—, «Platis's Socrates» Accusers», *American Journal of Philology* 104 (1983), 201-6 (reimpreso en Gregory Vlastos, *Studies in Greek Philosophy*, vol. 2: *Socrates, Plato, and Their Tradition* [Princeton: Princeton University Press, 1995], 19-24).

—, «Socratic Piety», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 5 (1989), 213-38 (versión actualizada = cap. 6 de Gregory Vlastos [1991]) reimpreso en Prior (1996), vol. II, 144-66; reimpreso en Smith y Woodruff (2000), 55-73; reimpreso en Kamtekar (2005), 49-71).

—, *Socrates Ironist and Moral Philosopher* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

—, *Socratic Studies*, ed. Myles Burnyeat (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

WADE-GERY, H. THEODORE, «Kritias and Herodes», *Classical Quarterly* 39 (1945), 19-33 (reimpreso en H. Theodore Wade-Gery, *Essays in Greek History* [Oxford: Blackwell, 1958], 271-92).

WALLACE, ROBERT, «Charmides, Agariste and Damon: Andokides 1.16», *Classical Quarterly* 42 (1992), 328-35.

—, «The Athenian Laws against Slander», en Gerhard Thur (ed.), *Symposion 1993, Vorträge zur Griechischen und Hellenistischen Rechtsgeschichte* (Colonia: Bohlau, 1994), 109-24.

*—, «Private Lives and Public Enemies: Freedom of Thought in Classical

Athens», en Alan Boegehold y Adele Scafuro (eds.), *Athenian Identity and Civic Ideology* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994), 27-55.

—, «Law, Freedom, and the Concept of Citizens' Rights in Democratic Athens», en Ober y Hedrick (1996), 105-19.

—, «The Sophists in Athens», en Boedeker y Raaflaub (1998), 203-22.

—, «Damon of Oa: A Music Theorist Ostracized?», en Murray y Wilson (2004), 249-67.

—, «Law and Rhetoric: Community Justice in Athenian Courts», en Konrad Kinzl (ed.), *A Companion to the Classical World* (Oxford: Blackwell, 2006), 416-31.

—, «Plato's Sophists, Intellectual History after 450, and Sokrates», en Samons (2007), 215-37.

WALLACH, JOHN, «Socratic Citizenship», *History of Political Thought* 9 (1988), 393-413 (reimpreso en Prior (1996), vol. 2, 69-91).

—, *The Platonic Political Art: A Study of Critical Reason and Democracy* (University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 2001).

WEBSTER, THOMAS, *Athenian Culture and Society* (Londres: Batsford, 1973).

WESTLAKE, H. D., «Alcibiades, Agis, and Spartan Policy», *Journal of Hellenic Studies* 58 (1938), 31-40.

—, *Individuals in Thucydides* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968).

WHITEHEAD, DAVID, «Sparta and the Thirty Tyrants», *Ancient Society* 13-14 (1982-3), 105-30.

—, «Competitive Outlay and Community Profit: Philotimia in Democratic Athens», *Classica et Mediaevalia* 34 (1983), 55-74.

—, «Cardinal Virtues: The Language of Public Approbation in Democratic Athens», *Classica et Mediaevalia* 44 (1993), 37-75.

—, «Athenian Laws and Lawsuits in the Late Fifth Century BC», *Museum Helveticum* 58 (2002), 3-28.

WILDBERG, CHRISTIAN, «The Rise and Fall of the Socratic Notion of Piety», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 18 (2002), 1-28.

WILSON, EMILY, *The Death of Socrates: Hero, Villain, Chatterbox, Saint* (Londres: Profile Books, 2007).

WOHL, VICTORIA, *Love Among the Ruins: The Erotics of Democracy in Classical Athens* (Princeton: Princeton University Press, 2002).

*WOLPERT, ANDREW, *Remembering Defeat: Civil War and Civic Memory in Ancient Athens* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2002).

—, «The Violence of the Thirty Tyrants», en S. Lewis (2006), 213-23.

WOOD, ELLEN MEIKSINS, «Demos versus 'We, the People': Freedom and Democracy Ancient and Modern», en Ober y Hedrick (1996), 121-37.

*—, «Socrates and Democracy: A Reply to Gregory Vlastos», *Political Theory* 14 (1986), 55-82 (reimpreso en Prior (1996), vol. 2, 45-68).

—, y Neal Wood, *Class Ideology and Ancient Political Theory* (Oxford: Blackwell, 1978).

WOODBURY, LEONARD, «The Date and Atheism of Diagoras of Melos», *Phoenix* 19 (1965), 178-211.

—, «Socrates and Archelaus», *Phoenix* 25 (1971), 299-309.

—, «Socrates and the Daughter of Aristides», *Phoenix* 27 (1973), 7-25.

WOODHEAD, A. G., «Peisander», *American Journal of Philology* 75 (1954), 132-46.

WOODRUFF, PAUL, «Rhetoric and Relativism: Protagoras and Gorgias», en Long (1999), 290-310

—, «Natural justice?», en Victor Caston y Daniel Graham (eds.), *Presocratic Philosophy: Essays in Honour of Alexander Mourelatos* (Aldershot: Ashgate, 2002), 195-204.

—, «Socrates and Political Courage», *Ancient Philosophy* 27 (2007), 289-302.

WYLIE, GRAHAM, «What Really Happened at Aegospotami?», *L'Antiquité classique* 55 (1986), 125-41.

YATES, VELVET, «Anterastai: Competition in Eros and Politics in Classical Athens», *Arethusa* 38 (2005), 33-47.

YUNIS, HARVEY, *A New Creed: Fundamental Religious Beliefs in the Athenian Polis and Euripidean Drama* (Gottingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1988; = Hypomnemata 91).

—, *Taming Democracy: Models of Political Rhetoric in Classical Athens* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996).

—, «The Constraints of Democracy and the Rise of the Art of Rhetoric», en Boedeker y Raaflaub (1998), 223-40.

ÍNDICE ANALÍTICO Y DE NOMBRES

Las letras en negrita se refieren a los mapas (pp. 23-27)

ANOTACIONES

ESTA EDICIÓN DE

La muerte de Sócrates

DE ROBIN WATERFIELD

SE HA TERMINADO DE IMPRIMIR

A FINALES DE ENERO DE 2011